R. H. TAWNEY

la religión en el origen del capitalismo

LA RELIGION EN EL ORIGEN DEL CAPITALISMO

de

R. H. TAWNEY

El origen del capitalismo, como problema económico, unido a sus vastas resonancias e implicaciones de toda suerte, es una cuestión del mayor interés; lo tiene indudablemente histórico, pero también lo tiene, y en grado sumo, actual.

El mundo medieval —con su concepción del mundo afirmada y su jerarquía de valores admitidos, sus temores y esperanzas por todos compartidos, acatados unánimemente sus juicios sobre el significado del lucro y la dignidad del trabajo manual— a partir del siglo XIV se ve profundamente alterado. A nuevos tiempos nuevas ideas y nuevos ideales.

El autor de esta obra, hoy clásica, se ha propuesto analizar con hondurara y riqueza de documentación la interrelación entre religión y capitalismo, es decir, destacar qué nuevas peculiaridades adquiere el pensamiento teológico y sus transformaciones rotundas (la Reforma, por ejemplo, es una de las expresiones mayores de esa crisis) y cómo las mismas se manifiestan a través de pensadores ilustres u olvidados testimonios. Esta viva luz que arroja Tawney colorea con firmeza el vasto panorama estudiado y llega a conclusiones tan hondas como ajenas a la simplificación. Su propósito no fué elaborar una tesis —aunque desde luego la sostenga con personales argumentos y convincentes razones— como efectuar un estudio circunstanciado y prolijo de una de las épocas más inquietas y cargadas de fermentos de la historia de la humanidad.

Al
Dr. Charles Gore,
con afecto y gratitud.

R. H. TAWNEY

LA RELIGION EN EL ORIGEN DEL CAPITALISMO

Estudio Histórico

EDITORIAL DEDALO
BUENOS AIRES

Título del original inglés
RELIGION AND THE RISE OF CAPITALISM.
Traducción de:
JAIME MENÉNDEZ

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
Juncal 1131 — Buenos Aires
PRINTED IN ARGENTINE
IMPRESO EN LA ARGENTINA

INTRODUCCION

Siento la necesidad de iniciar esta obra con una disculpa. El tema es histórico. Consiste en estudiar la actitud del pensamiento religioso en Inglaterra hacia la organización social y los problemas económicos, en el período que precede inmediatamente a la Reforma y en los dos siglos siguientes. El canónigo Henry Scott Holland *era, a la vez, profeta y teólogo. Pudiera ser el principio más adecuado para la fundación creada en su recuerdo el examen de los problemas espirituales que se ocultan detrás del mecanismo económico de nuestra sociedad, o la discusión filosófica sobre lo que la religión puede contribuir a solución. Obliga la discreción, a quien no es competente para inspirar la acción o para dar forma a un sistema, a la abstención de mezclarse en tan elevadas cuestiones. He escogido, por lo tanto, la más humilde tarea de buscar una explicación a la historia de la opinión durante un período crítico. Pero no por ello dejo de darme cuenta que la selección se debe, más que a una capacidad especial para desarrollar este tema, a la incapacidad para dar el pecho ante otra cualquiera.*

No me agrada, sin embargo, justificar la decisión sólo con la propia incapacidad para hacer justicia a un tema de más inmediata importancia. Gracias, sobre todo, a Scott Holland, *y a quienes con él trabajaron, el concepto, el alcance y el contenido de la ética cristiana, que ha sido general aunque no universalmente aceptada en el siglo* XIX, *están sometidos ahora a un proceso de revisión, en el cual el peso de la experiencia de la humanidad, que es historia, ha desempeñado un papel de*

alguna importancia y seguirá desempeñándolo con influencia creciente. Ha habido épocas en las que un acuerdo tácito, aceptado en la práctica, aun cuando no se formulase en teoría, excluía las actividades económicas y las instituciones sociales de un examen o crítica con fundamentos religiosos. Se dice de un estadista del principio del siglo XIX, *cuyo concepto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado parece haberse apoyado en los puntos de vista de* Mr. Collins *y Lady Catalina* De Bourgh, *que aplastó a un reformador clerical con esta observación: "A mal estado han venido a parar las cosas, si la religión va a meterse en la vida privada"; y otro que desempeñó un cargo análogo en fecha más reciente pintó con vivos colores la catástrofe que tiene que seguir inevitablemente si la Iglesia pasa el Rubicón que separa las provincias fronterizas del espíritu de la sede secular de los asuntos públicos* [1].

Cualquiera que sea el mérito de estos aforismos, es hoy evidente que la línea divisoria entre las esferas de la religión y los asuntos seculares, que hacen pasar por verdades incontrovertibles, sufre algunas modificaciones. Por un general consentimiento, el tratado de partición ha perdido vigencia, y las fronteras están, una vez más, en movimiento. La era en que Froude, *que no era un admirador romántico de las pretensiones eclesiásticas, pudo escribir, acaso con exagerada severidad, que las autoridades religiosas "deben dejar el mundo actual a los hombres de negocios y al demonio"* [2], *ofrece indicios de estar próxima a su fin. Con razón o sin ella, sabia o neciamente, no sólo en Inglaterra, sino en el Continente y en*

1 En la edición inglesa las notas aparecen al final del texto, por orden de capítulos. Hemos creído conveniente respetar esta forma, debido a la abundancia de las mismas, muchas de las cuales son imprescindibles sólo a aquellas personas que se sientan inclinadas a llevar adelante el estudio hecho por Mr. Tawney, y que de otro modo recargarían desmedidamente las páginas que siguen. Unicamente se hace una excepción en el caso de las notas, reducidas en número, que explican algunas cuestiones que, por ser conocidas ya del público para el cual ha sido escrito originalmente esta obra, no exigían más que una simple alusión. Para diferenciar éstas de aquéllas, la llamada al pie será por medio de asteriscos. La llamada que hace aquí Mr. Tawney se hallará impresa, pues, al final. — *Nota del traductor.*

América; no sólo en una denominación, sino entre católicos, anglicanos y no-conformistas, se intentan exponer nuevamente las implicaciones prácticas de la ética social de la fe cristiana en forma suficientemente amplia para fijar normas por las cuales juzgar las acciones colectivas y las instituciones de la humanidad, en una esfera que abarca a la vez la política internacional y la organización social. Somos los testigos de este fenómeno. Como lo han sido quienes nos han precedido. Pero si esto ha de producir una nueva síntesis o no, si en el futuro, en un punto más avanzado del rudo mundo de los negocios prácticos, llegarán o no a decir los hombres:

Here nature first begins
Her farthest verge, and chaos to retire
As from her outmost work, a broken foe,

(Aquí por vez primera alza la naturaleza sus barreras más extensas para hacer plegarse tras ellas, al caos, como de sus más lejanos confines, un enemigo quebrantado.)

esto, repito, no es nuestra generación la que podrá saberlo. Cierto es, sin embargo, que, como en el problema análogo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, algunas cuestiones que llegamos a creer que habían sido sepultadas por la discreción de los siglos han surgido nuevamente en nuestros días, demostrando que, más que muertas, estaban sólo adormecidas. El examen de las formas que asumieron y las fases por las cuales pasaron, aun en el campo limitado de un solo país y de un solo período, es algo más que la simple modalidad de un anticuario. Es la invocación de un organismo vivo, no de un cadáver, para examinar desde ángulos nuevos los problemas de nuestra época, al ensanchar la experiencia que su examen pone a nuestro alcance.

En un estudio semejante, los siglos XVI *y* XVII *asumen las características de un período crítico.* El Dr. Figgis [3] ha des*crito la secularización de la teoría política como el más significativo de los cambios producidos en el mundo moderno. No ha sido menos revolucionario porque sólo se hayan ido redondeando sus consecuencias gradualmente, de ma-*

nera que la semilla sembrada antes de la Reforma viniese a dar su fruto en Inglaterra después de la Guerra Civil. Son ya conocidos los aspectos políticos de esta transformación. Está deshecho el molde teológico que dió forma a la teoría política desde la Edad Media al siglo XVII*; la política se convierte en ciencia; finalmente, en un grupo de ciencias, y la teología, en el mejor de los casos, llega a ser una ciencia entre tantas otras. La razón suplanta a la revelación, y el criterio de las instituciones políticas es la conveniencia, no la autoridad religiosa. La religión, al dejar de ser el interés dominante de la humanidad, se desvanece hasta convertirse en un negociado más de la vida, aislado por medio de tabiques que resultaría extravagancia allanar.*

El territorio vacado está ocupado por una nueva institución, provista de una nueva doctrina. Si la Iglesia de la Edad Media era una especie de Estado, el estado de los Tudores tenía alguna de las características de una Iglesia, y fué precisamente la imposibilidad para todos, salvo un puñado de sectarios, de concebir una sociedad que tratase la religión como una cosa vital en el terreno privado, pero indiferente en el terreno público, lo que hizo irreconciliable en Inglaterra la pugna entre el puritanismo y la monarquía. Una vez que las masas se encontraron caldeadas en la hoguera de la Guerra Civil, sus partes componentes estaban dispuestas a desprenderse unas de otras. Para fines del siglo XVII*, el Estado secular, separado de las Iglesias, que están a él subordinadas, emergió de la teoría que consideró ambas cosas como aspectos de una misma sociedad. Rinde aquél una deferencia vaga a la religión; ésta no se mezcla en la fábrica externa del sistema político y social, que es de la incumbencia de aquél. La era de las luchas religiosas finaliza, de hecho, con el Tratado de Westfalia, en 1648. La era de las guerras del nacionalismo económico comienza, de hecho, con la guerra entre Inglaterra y Holanda, bajo el* Commonwealth *de Carlos II. El Estado, primero en Inglaterra, después en Francia y en Norteamérica, halla su sanción, no en la religión, sino en la naturaleza, en un supuesto contrato para darle vida, respondiendo a la necesidad de una protección mutua y a la conveniencia de una ayuda mutua. No se apoya*

en ninguna misión sobrenatural; existe para proteger al individuo en el disfrute de aquellos derechos absolutos que le han sido otorgados por las leyes inmutables de la naturaleza. "El más grande y principal propósito de los hombres al unirse en commonwealths *y al someterse a un Gobierno consiste en la preservación de la propiedad privada* [4].

Si bien se ha descrito a menudo el significado político de este cambio, mucha menor atención han recibido los cambios análogos, en el pensamiento social y económico. Han sido, sin embargo, de enorme importancia y son merecedores de alguna consideración. La formación de una ciencia económica desapasionada y objetiva tuvo lugar de manera mucho más lenta que el movimiento correspondiente en el desarrollo de la teoría del Estado, debido a que las cuestiones económicas eran menos absorbentes y a que, mientras aquélla se sostenía en el centro del escenario, éstas se arrastraban detrás de los bastidores. Tuvo que pasar un siglo después que Maquiavelo *emancipó el Estado de la religión, para que la doctrina de un departamento independiente, con leyes propias, alcanzase al mundo de las relaciones mercantiles, y aun en la Inglaterra del comienzo del siglo* XVII *la discusión de las cuestiones de organización económica, tomando como base únicamente los aspectos pecuniarios de ganancias y pérdidas, asumía un aire de cinismo no muy reputable. Al comenzar el siglo* XVI*, no sólo la teoría política, sino la teoría social, también están saturadas de los principios, sacados de las esferas de la ética y la religión, y los fenómenos económicos se expresan en términos de la conducta personal, de una manera tan natural e inevitable como en el siglo* XIX *llegan a expresarse en términos del maquinismo.*

Entre las teorías de la sociedad, no es la menos fundamental aquella que fija la división que separa a quienes consideran el mundo de los humanos asuntos como una cosa contenida en sí propia de quienes gustan de recurrir a un criterio sobrenatural. La moderna teoría social, al igual que la moderna teoría política, se desarrolló sólo cuando se dió a la sociedad una interpretación naturalista, en vez de religiosa, y el desarrollo de ambas se debió en gran parte a un alterado concepto de la naturaleza y funciones de la Iglesia. El período crítico se

encuentra en los siglos XVI *y* XVII. *El teatro más importante (aparte de Holanda) es Inglaterra, porque en Inglaterra —con su nueva posición geográfica como puerto franco entre Europa y América, el logro de su unidad económica interna dos siglos antes que Francia y dos y medio antes que Alemania, su revolución constitucional, su poderosa burguesía de banqueros, navieros y comerciantes— la transformación de la estructura de la sociedad es más temprana, rápida y completa. Su esencia es la secularización de la filosofía social y económica. La síntesis se disuelve en sus elementos: política, negocios y ejercicios espirituales; cada uno asume una vitalidad separada e independiente y respeta las leyes de su propio ser. Las funciones sociales maduradas dentro de la Iglesia, y con ella largamente identificadas, son transferidas al Estado, al que, a su vez, se idoliza como dispensador de la prosperidad y guardián de la civilización. La teoría de una jerarquía de valores, que abarca todos los humanos intereses y actividades en un sistema coronado por la religión, se ve reemplazada por el concepto de compartimientos separados y paralelos, entre los cuales debe mantenerse un necesario equilibrio, pero que no se distinguen por una relación vital entre sí.*

El movimiento intelectual es, por supuesto, muy gradual y compatible tanto con los retrocesos como con las precocidades que parecen refutar su general carácter. Es tan fácil descubrir al final mismo del siglo XVII *el retroceso hacia anteriores modalidades como en la última parte de la Edad Media los indicios de una filosofía que va ganando terreno. Puede anticipar* Oresme *en el siglo* XIV *la teoría monetaria asociada al nombre de* Gresham; *en el siglo* XV, *Laurentius* De Rudolfis *puede distinguir entre facturas comerciales y letras de cambio, y describe* San Antonino *el significado del capital; mientras que* Baxter, *en 1673, puede escribir un* Directorio cristiano *al estilo de una* Summa *medieval, y puede* Bunyan, *en 1680, disectar las iniquidades económicas del señor* Malhombre *(Mr. Badman), que oprimen al pobre con los precios altos y la usura, de la misma manera que lo haría un fraile medieval* [5]. *Pero la distancia recorrida en los dos siglos que separan a 1500 de 1700 es, con todo, inmensa. En una época más tempra-*

na, aun cuando hubiese avanzado mucho el racionalismo económico en Italia, los sistemas económicos típicos son aquellos de los Escolásticos; es el sermón, o los manuales como Dives et Pauper, *la enseñanza popular característica; en los difíciles casos de conciencia se recurre a la Biblia, los Santos Padres, el Derecho canónico y a sus intérpretes; el desarrollo de la polémica se ajusta con tanta fidelidad a las normas de la moralidad y la religión como dos siglos después, con la misma regular inevitabilidad, se ajusta a las necesidades de la conveniencia económica.*

No es necesario señalar que nada tenía que aprender del siglo XX *la época de Enrique VIII y Tomás* Cromwell, *en cuanto a los detalles de la intriga política o las esquilmadoras prácticas comerciales. Pero no es incompatible una inescrupulosidad cínica en las altas esferas con la general creencia en la validez de los* standards *morales que por ella se ven contradecidos. Nadie puede leer los debates que sobre tres caldeados problemas —la subida en los precios, el capital y el interés y la cuestión de la tierra en Inglaterra— tuvieron lugar entre 1500 y 1550 sin que le llame la atención el recurso constante de los nuevos y clamorosos intereses del día a la moral cristiana tradicional, que en la organización social, como en las relaciones de individuo a individuo, se concibe todavía como autoridad decisiva. Por considerarse como la última autoridad, piden los representantes de la Iglesia que se les escuche sobre cuestiones de política social, y, por mucho que los católicos, anglicanos, luteranos y calvinistas puedan diferir en cuestiones de doctrina o gobierno eclesiástico,* Lutero *y* Calvino, Latimer *y* Laud, *John* Knox *y los Padres peregrinos están de acuerdo en que la moralidad social es de la incumbencia de la Iglesia, y están dispuestos a enseñarla y a imponerla, cuando sea necesario, mediante una disciplina adecuada.*

Para mediados del siglo XVII, *todo esto ha cambiado. Después de la Restauración nos hallamos en un mundo de pensamientos nuevos, tanto económicos como políticos. Con la destrucción del experimento de* Laud *con el Estado confesional y con el fracaso de la obra de la Asamblea de Wetminster, desaparece finalmente la imposición religiosa, basada en vagos*

razonamientos, en el mejor de los casos, como único intérprete de las reglas de la buena conciencia en la conducción de los asuntos económicos. Después de la Guerra Civil resultó imposible todo esfuerzo por sostener la teoría de la existencia de un código cristiano de conducta económica, debido no sólo a la oposición laica, sino a la escisión de las Iglesias, que puso en evidencia la no existencia de normas comunes que pudiesen ser aplicadas por el mecanismo eclesiástico. La doctrina de los economistas de la Restauración [6], consistente, como se practicaba en Holanda, en que el comercio y la tolerancia florecían simultáneamente, tuvo su significación práctica en el hecho de que ni el uno ni la otra podían prosperar sin hacer antes concesiones generosas al individualismo.

El territorio que deja vacante el moralista cristiano es ocupado prontamente por los teóricos de otro orden. El destino que espera a los dos siglos próximos no consiste en el esfuerzo por refirmar, con las concesiones necesarias a unas circunstancias transformadas, el concepto de que una regla moral obliga a todos los cristianos en sus transacciones económicas, sino en la nueva ciencia de la Aritmética Política, que afirma, al principio con vacilaciones, pero después con seguridad absoluta, que no existe regla moral alguna que vaya más allá de la letra de la ley. Influenciada en el método por los progresos contemporáneos de los matemáticos y la física, dispone de los fenómenos económicos, no de una manera casuística, preocupada por la distinción entre lo propio o lo impropio, sino como lo haría un hombre de ciencia, aplicando un nuevo sistema de cálculo a impersonales fuerzas económicas. Su método, tono y supuestos han sido ya aceptados por todas las personas instruídas, incluso los clérigos, si bien siguen siendo temas de controversia sus particulares conclusiones. Su exponente inglés más importante, antes de los días de Adam Smith, es el reverendo Dr. Tucker, deán de Gloucester.

Más adelante discutiremos algunos aspectos de esta transición. Pero lo que no se puede negar es la existencia de una transición y que de importancia no menor que ésta ha sido la conversión moral e intelectual que produjo, aun cuando aparezca menos evidente que el efecto producido por algunas revoluciones intelectuales más familiares. Ni puede refutarse tampoco insistiendo en que las necesidades y los motivos económicos son tan viejos como la historia, o en que las prédicas religiosas son a menudo el hábito decoroso que cubre un materialismo triunfante. Al describir las disposiciones del Derecho canónico en cuanto a la usura, un cínico medieval dijo que "quien la recibe va derecho al infierno, y quien no la recibe, a un asilo de pobres" [7]. Bien hace Mr. Coulton en recordarnos que, aun en la Edad de la Fe, los principios más sonoros eran compatibles con las prácticas más sórdidas. No es necesario, sin embargo, elaborar esta verdad hasta convertirla en una expresión que tiene como tema el pensamiento social y no la historia de la organización de los negocios. Ultimamente los crédulos o los desilusionados establecerán el contraste existente entre sucesivos períodos valiéndose de comparaciones entre el progreso intelectual y el atraso, o viceversa, o se dejarán llevar por el sentimiento que halla virtudes románticas en todas las edades menos en la suya propia. La apreciación de los méritos de las diferentes teorías de organización social debe quedar para quienes sienten la confianza de poseer un criterio adecuado. Sólo podemos intentar aquí llegar a comprender algunas de estas teorías.

Porque, al fin y al cabo, no se desprende de la divergencia entre la doctrina y la conducta que el examen de la primera implica andar a caza de abstracciones. Tan significativo es, a menudo, que hayan pensado los hombres de una manera y actuado de otra, sobre todo cuando entre el pensamiento y la práctica existe una gran diferencia. Puede ser cierto que "la teoría es una crítica de la vida sólo en el mismo sentido en que un buen hombre es una crítica del malo". Pero el hincapié que hace el teorizante en ciertos aspectos y valores no es arbitrario; es, en cambio, significativo, y, si sus respuestas se han de dar por descontadas, sus preguntas son, a pesar de todo, indicio de las creencias de la época en que han sido formuladas. Sería paradójico dar de lado a Maquiavelo y Locke y Smith y Bentham como figuras irrelevantes en las prácticas políticas de su edad, tomando sólo como pretexto el que la humanidad tenía que esperar todavía la llegada del Prínci-

pe o el Whig, o el *Individualista* o el *Utilitario ideal. No es menos paradójico el dar de lado a quienes formularon las teorías sociales y económicas en la Edad Media o en el siglo* XVI *sólo porque, detrás del Derecho canónico y las* Summae *y los sermones, detrás de las buenas ordenanzas de vecindad y gremio, detrás de los estatutos y proclamaciones y prerrogativas de los tribunales, asomaban los apetitos inmutables del hombre económico.*

Existe una evolución de ideas, al igual que de organismos, y la calidad de una civilización descansa, como ha demostrado plenamente el profesor Wallas, *en la transmisión, menos que de cualidades físicas, de una estructura compleja de costumbres, conocimientos y creencias, cuya destrucción total acompañaría, en menos de un año, a la muerte de media humanidad. Si se concede que la obra básica de las heredadas aptitudes con que nace el hombre ha cambiado poco en el curso de la historia escrita, también es cierto que los intereses y valores que forman su mundo han sufrido una sucesión de revoluciones. La afirmación convencional sobre la inmutabilidad de la naturaleza humana es plausible sólo mientras la atención se enfoque hacia aquellos aspectos que ofrece de una naturaleza menos distintivamente humana. El lobo es hoy lo que era cuando Nimrod lo cazaba. Pero, aun cuando nace todavía el hombre con muchas de las características del lobo, es un lobo domesticado que transmite al mismo tiempo las artes por las cuales ha sido parcialmente sometido a sucesivas generaciones, a la vez que las va mejorando. Nace con título a una herencia social, a la cual aporta cada generación su contribución propia, de bien y de mal, antes de pasarla a sus sucesores.*

Existe un ambiente moral y religioso, como existe un ambiente material, que estampa su marchamo en el individuo, por poco consciente que esté de ello. Y los resultados del cambio en este ambiente no son menos profundos. Las categorías económicas de la sociedad, como la propiedad, la libertad de contrato y competencia, son hasta tal punto parte de su bagaje intelectual como sus propios conceptos políticos, y, junto con la religión, han sido quizá la más potente fuerza que le ha dado carácter. Entre el concepto de la sociedad como una comunidad de clases desiguales con variadas funciones, organizadas para un fin común, y el que la considera como un mecanismo que se ajusta mediante el juego de los impulsos y apetitos que buscan la satisfacción de las necesidades económicas; entre la idea de que no debe aprovecharse un hombre de las necesidades de sus semejantes y la doctrina de que el "amor propio del hombre es la providencia divina"; entre la actitud que invoca el standard *religioso para reprimir los apetitos económicos y la que considera la conveniencia como un criterio final, entre todos estos factores hay un abismo que no puede salvar la teoría de la permanencia y la ubicuidad de los intereses económicos, que merece, por lo menos, ser explorado. El examen de cómo esto surgió de aquello, la investigación del cambio, desde el punto de vista de la actividad económica que lo consideró como una entre otras formas de conducta moral, para contemplarlo como dependiente de fuerzas impersonales y casi automáticas; el observar la pugna del individualismo, de cara a las restricciones impuestas por la Iglesia y la actitud pública del Estado, en nombre de la religión, denunciada primero, paliada después y triunfantemente justificada al fin, en nombre de la libertad económica; la contemplación de cómo la autoridad eclesiástica se esforzaba por mantener su ascendencia en las esferas que consideró suyas, y su final abdicación, hacer todo esto no equivale a distraerse con una vana curiosidad, sino a permanecer próximos y atentos al borde de pequeños arroyos que han venido a convertirse ya en desbordado caudal.*

¿Ha considerado la opinión religiosa del pasado las cuestiones de la organización social y la conducta económica como ajenas a la vida del espíritu, o ha tratado sólo de cristianizar el individuo para formar así una civilización cristiana? ¿Puede admitir la religión la existencia de una acusada antítesis entre la moralidad personal y las prácticas permitidas en los negocios? ¿Implica la idea de una Iglesia cualquiera la aceptación de alguna norma particular de ética social y, en este caso, la inclusión entre los deberes para con sus miembros de su imposición obligatoria? No pasan éstas de ser algunas de las

preguntas que se formulan hoy los hombres, y sobre las cuales un examen más competente de la historia que el que puedo ofrecer acaso proyectaría sobre el ambiente un destello luminoso, por oblicua y vacilante que fuese su trayectoria.

CAPITULO PRIMERO

AMBIENTE MEDIEVAL

I

EL ORGANISMO SOCIAL

Nos hacemos hoy estas preguntas. Se las hacían los hombres, aunque en un lenguaje distinto, a lo largo de todo el siglo XVI. Decir que la historia económica moderna principia con una serie de cambios revolucionarios en la dirección y organización del comercio, en las finanzas, en los precios y en la agricultura, es una perogrullada. Trajeron los hombres a la nueva situación económica un cuerpo de doctrinas, leyes y tradiciones, forjado durante los tres siglos precedentes. Como las nuevas fuerzas creaban un estado de perplejidad, a menudo de espanto, en las conciencias conservadoras, los moralistas y los maestros religiosos intentaron hacerles frente con la refirmación de las doctrinas tradicionales, por medio de las cuales, parecía, pudieran suavizarse sus excesos y corregirse sus abusos. A medida que el cambiado ambiente se fué convirtiendo en un hecho establecido permanentemente, dejando de ser una novedad, fué necesario también modificar estas doctrinas tradicionales. A medida que se fueron acusando los efec-

tos de la Reforma, las diferentes Iglesias produjeron características diferencias de opinión social.

Pero han sido éstos acontecimientos posteriores, cuya presencia se fué observando de manera gradual. No se aceptó sin lucha el nuevo mundo económico. Aparte de unos cuantos extremistas, los reformadores de la primera generación han sido raras veces innovadores en materias de teoría social, y citaban los Padres y los Concilios eclesiásticos, los decretos y el derecho canónico, en la más completa inconsciencia de los cambios de doctrina y gobierno eclesiástico que se producían inevitablemente al desmoronarse todo lo que habían aprendido a considerar como la tradición moral de la cristiandad. De aquí que el siglo XVI sea testigo de una colisión, no sólo entre escuelas diferentes de pensamiento religioso, sino entre el cambiado ambiente económico y la aceptada teoría de la sociedad. Para comprender esto es preciso colocarse en el punto donde tuvo sus comienzos. Es necesario examinar, aunque sea muy superficialmente, su ambiente histórico.

Este ambiente histórico estaba formado por un sistema de teorías sociales expresas e implícitas: el legado de la Edad Media. La enseñanza oficial arrancaba de la Biblia, las obras de los Santos Padres y los escolásticos, el derecho canónico y los trabajos de sus comentaristas, y se hacía desde el púlpito y el texto de los manuales religiosos. Las convicciones generales de la época eran sólo aquellas implícitas en el derecho, la costumbre y las instituciones sociales. Pero eran ambas cosas y diversas entre sí, y cuando hoy se las alude, hablando de su unidad, se sacrifica la verdad a la conveniencia. Acaso tenga razón el historiador político que salva con una sola frase los cinco siglos o más a que la tradición ha concedido el título de Edad Media. Para el estudiante de las condiciones económicas, esta sugerencia de homogeneidad es la primera ilusión que es preciso descartar.

Es cierto que el mundo económico medieval se distinguía por ciertas características comunes. Surgieron del hecho de que la economía del Occidente era un sistema cerrado que no gozaba en el Norte de más margen que el ofrecido por el Báltico y los ríos que en él se vaciaban, y que si bien en el

Este era abierto, las aperturas se concentraban a lo largo de una costa relativamente corta, desde Alejandría al Mar Negro, de modo que podían ser dominadas fácilmente por cualquier potencia naval con fuerzas superiores a las demás en el Mediterráneo oriental, y que podían ser fácilmente cercenadas por cualquier potencia militar que pudiese plantarse sobre las rutas comerciales antes de salir éstas al mar. Pero mientras determinaban estas condiciones la ruta de las dos corrientes principales del comercio, de este a oeste y de norte a sur, y presuponían la concentración de la vida económica más progresiva en las regiones de donde partían y hacia donde convergían estas corrientes comerciales, dentro de este general marco económico existía una gran variedad de condiciones y desarrollo. Los contornos de la civilización económica se desenvolvían en consonancia con principios diferentes a los de subsecuentes centurias, pero el contraste entre valles y montañas no era menos acusado. Si los centros de una compleja estructura económica estaban muy lejos de los mismos de generaciones posteriores, florecían, sin embargo, allí donde las condiciones eran más favorables. A pesar de la ubicuidad de la casa señorial y el gremio, había tanta diferencia entre la vida de un centro de la industria capitalista, como el Flandes del siglo XV, o un centro de las finanzas capitalistas, como la Florencia de la misma época, y una sociedad pastoral exportadora de materias primas y algún que otro artículo de consumo, como la Inglaterra medieval, como la que hoy se observa entre el Lancashire o Londres modernos y la moderna Dinamarca. Es tan absurdo trazar con las condiciones existentes en Inglaterra el cuadro de un mundo que se corrompe en el estancamiento económico, o se solaza en la inocencia económica, como sería intentar reconstruir la vida económica de Europa en el siglo XX a base de un estudio hecho en las islas de Shetland o en la Ucrania. Los elementos de la teoría social en la Edad Media eran igualmente variados e igualmente cambiantes. Aun en el caso de limitarse el investigador al cuerpo de doctrina que se asocia definitivamente con la religión, y de tomar como cosa representativa la *Summae* de los escolásticos, tropieza totalmente con un mundo en

proceso de desarrollo. Las enseñanzas económicas de San Antonino, en el siglo XV, pongamos por caso, eran mucho más complejas y realistas que las de San Agustín en el siglo XIII, y hasta el final mismo de la Edad Media, los aspectos más consolidados y distintivos del sistema —la teoría de los precios y la usura, por ejemplo—, más bien que estacionarios, se hallaban sometidos a los vaivenes de una modificación y una elaboración constantes.

Existen, quizá, cuatro actitudes dominantes que puede adoptar la opinión religiosa hacia el mundo de las instituciones sociales y las relaciones económicas. Puede retraerse hacia un ascético aislamiento y considerarlas, por su propia naturaleza, dentro de la esfera del mal, de la cual *pueden* los hombres escaparse —de la cual, si buscan el bien de sus almas, *han* de escaparse—, pero en la lucha con las cuales se puede triunfar sólo con la huída. Puede a un tiempo aceptarlas e ignorarlas, como indiferentes cuestiones que pertenecen a un mundo con el cual nada tiene la religión que ver; en todas las edades, la prudencia para afrontar los problemas con audacia y seguir adelante parece estar demasiado en evidencia para hacer necesaria su explicación. Puede lanzarse a la agitación en favor de alguna reforma particular, para suprimir escándalos notorios, para lograr una revolución determinada que inaugure el reinado del bien en la tierra. Puede también aceptar y criticar, tolerar y corregir, dar la bienvenida al burdo mundo de los humanos apetitos, a modo del descarnado esqueleto del cual ha de surgir la vida del espíritu, e insistir al mismo tiempo que todo esto es parte del Reino de Dios. Para un temperamento así, todas las actividades divorciadas de la religión son cosas brutales o muertas, pero nunca son tan ruines que merezcan estar por debajo de él o tan nobles que hayan de colocársele encima, ya que todas, en sus diferentes gradaciones, son tocadas por el espíritu que todo lo penetra. Halla su más sublime expresión en las palabras de Piccarda: "Está el Paraíso en todas partes, aun cuando la gracia del más alto bien no se desparrame por igual."

Nos sale hoy al paso cada una de estas actitudes. Nos da

la cara en el pensamiento de la Edad Media, a manera que las diferencias de período y lugar y ambiente económico y temperamento personal lo evocan. En la primera parte de la Edad Media predomina el temperamento ascético. Piensa el autor del *Elucidarium*, por ejemplo, quien sólo ve en la vida económica la lucha de lobos por la carnaza, que a duras penas pueden los hombres de negocios salvarse, porque viven del engaño y la especulación[1]. La vida por excelencia de la religión es el monasticismo, con su repudiación de los premios y tentaciones del mundo secular. A medida que una parte del mismo sucumbió a la facilidad y opulencia, otra se irguió para restaurar la austeridad primitiva, y el retorno a la pobreza evangélica, enseñada por San Francisco, pero abandonada por muchos de sus discípulos, fué nota dominante de la mayoría de los movimientos de reforma. Y en cuanto al indiferentismo, ¿qué otra cosa son las enseñanzas de Wyclif, con todas sus frases comunistas, que "el justo es ya señor de todo" y que "en este mundo Dios debe servir al diablo", sino una anticipación de la doctrina de la felicidad celestial, como compensación a la miseria terrenal, a la que dió Hobbes cínica inmortalidad cuando escribió que el perseguido, en vez de rebelarse, "debe esperar su recompensa en el cielo", y la cual fué revelada por Mr. y Mrs. Hammond como el opio que insensibilizaba el dolor y la agitación de la revolución industrial? Si las sectas oscuras como los Pobres de Lyon son demasiado inortodoxas para ser citadas, no lo son los frailes, y no estuvieron solos Langland y aquel caballero periodista, Froissart, al acusarlos —la frase tiene larga historia— de provocar el odio de clases.

Está fuera de nuestro propósito, por inútil, sacar de un mar tan inmenso de ideas acerca de la sociedad y la religión las especies que se ajusten a los huecos de nuestra pequeña red, para prenderles luego la etiqueta del "pensamiento medieval". Tienen las ideas una formación que, si se diesen cuenta, acobardarían a menudo a quienes las exponen. Hace mucho que pasó el día en que se podía sugerir que sólo una mitad del cristianismo moderno tiene sus raíces en la religión medieval. Hay un puritanismo y un racionalismo medievales, al igual que un catolicismo medieval. En el campo de la teoría ecle-

siástica, como ha dicho Mr. Manning en su excelente libro [2], *Gregorio VII y Bonifacio VIII* tienen sus verdaderos sucesores en Calvino y Knox. Lo que es cierto en el pensamiento religioso y político lo es igualmente en las doctrinas sociales y económicas. Las teorías sociales de Lutero y Latimer, de Bucer y Bullinger, de los anabaptistas del siglo XVI y los niveladores *(Levellers)* del siglo XVII, de los puritanos como Baxter, los anglicanos como Laud, los baptistas como Bunyan y los cuáqueros como Bellers, son todas hijas de padres medievales. Como la Iglesia de hoy en las regiones que no han salido todavía del salvajismo, la Iglesia de principios de la Edad Media estaba absorta en un inmenso esfuerzo misionero, en el cual, a medida que luchaba con la barbarie circundante, el trabajo de conversión y la construcción social habían llegado a ser casi indistinguibles. Tanto por la naturaleza de su empresa como por la intención de sus gobernantes, llegó a ser la primera de las instituciones políticas. Por bien o por mal aspiró a ser, no una secta, sino una civilización, y cuando la Reforma destrozó su unidad, las diferentes Iglesias que de ella surgieron intentaron, según sus particulares oportunidades, perpetuar la misma tradición. Ascetismo o renunciación, quietismo o indiferentismo, el celo que hace bien al mostrarse iracundo, el temperamento que busca la síntesis del orden externo y la religión del espíritu, todo al mismo tiempo, en una forma u otra, estaba representado en el pensamiento religioso y las prácticas de la Edad Media.

Todo está representado allí, pero no todo es igualmente representativo de ello. De las cuatro actitudes sugeridas más arriba, la última es la más característica. El primer supuesto fundamental de que se apropia el siglo XVI consiste en fijar la religión como la norma final de las humanas actividades e instituciones. Ya se dió forma a la arquitectura del sistema en la *Summæ* de los escolásticos. En violento contraste con el temperamento moderno, que da por descontada la finalidad y se regocija con el zumbido de la máquina, el pensamiento religioso medieval fuerza todo interés y actividad, por arbitrarios que sean los métodos, hacia el servicio de una idea única. Las líneas de su esquema van de arriba hacia abajo y, como su

propósito es universal y completo, no queda, por lo menos en teoría, espacio para los cuerpos excéntricos que tienden a moverse dentro de su órbita propia. El plan divino del universo fija el propósito: "La felicidad perfecta del hombre no puede ser otra que la visión de la divina esencia" [3].

De aquí que todas las actividades caigan dentro de un solo sistema, porque todos, por diferente que sea el grado de su proximidad, están relacionados a un mismo fin, y de él arranca su significado. La Iglesia, en su más amplio sentido de comunidad cristiana, dentro de lo cual ha de lograrse este fin, es, en un sentido más limitado, la jerarquía con atribuciones divinas para su interpretación; abarca bajo ambos aspectos la totalidad de la vida y su autoridad es decisiva. Aunque la práctica está en pugna constante con la teoría, no existe una división absoluta entre la vida íntima y personal, que es "la esfera de la religión", y los intereses prácticos, el orden externo, el mecanismo impersonal, a lo cual, si se puede fiar en lo que dicen algunos maestros modernos, la religión es ajena.

No existe una división absoluta, pero existe una división de calidad. Existen —para usar una frase moderna— grados de realidad. La característica dominante del pensamiento medieval se halla en los contrastes que más tarde se presentaron como antítesis irreconciliables, que aparecen como diferencias dentro de una más amplia unidad y que el mundo de la organización social, originado en necesidades físicas, pasa a través de gradaciones insensibles al mundo del espíritu. Participa el hombre con el animal de la necesidad de perpetuar las especies; además, como una criatura natural, posee lo que le es peculiar, una inclinación hacia la vida del intelecto y la sociedad: "saber la verdad acerca de Dios y vivir en comunidades" [4]. Estas actividades, que forman su vida según la ley de la naturaleza, pueden considerarse, y a veces son consideradas, como indiferentes u hostiles a la vida del espíritu. Pero el pensamiento característico es diferente. Es el de una síntesis.

El contraste entre la naturaleza y la gracia, entre los apetitos, los intereses humanos y la religión, no es absoluto, sino relativo. Es un contraste de la materia con el espíritu que la informa, de las etapas de un proceso de desarrollo de la

preparación y la madurez. Obra la gracia sobre la irregenerada naturaleza del hombre, no para destruirla, sino para transformarla. Y lo que es cierto del individuo lo es también de la sociedad. Se intenta darle un nuevo significado relacionándola con el propósito de la vida humana como lo imparte la revelación. En las palabras de una famosa (o notoria) bula: "Las maneras de la religión consisten en conducir las cosas que ocupan posición inferior adonde se hallan las que ocupan posiciones superiores, a través de las cosas que ocupan posiciones intermedias. Según la ley del universo, no todas las cosas se reducen a los términos del orden igual e inmediatamente; pasan las inferiores por etapas intermedias antes de llegar a las altas" [5]. De este modo, las instituciones sociales asumen un carácter que casi puede llamarse sacramental, pues son la forma externa e imperfecta de expresión de una suprema realidad espiritual. Idealmente concebida, la sociedad es un organismo de grados diferentes, y las actividades humanas forman una jerarquía de funciones que difieren en clase y significado, pero cada una de las cuales tiene su valor en el lugar que le corresponde, con tal que se la gobierne, por remotamente que esto se haga, de acuerdo con el principio que es común a todas. Como el orden celestial, del cual es pálido reflejo, la sociedad es estable, porque aspira siempre a elevarse:

Anzi è formale ad esto beato esse
Tenersi dentro alla divina voglia,
Per ch' una fansi nostre voglie stesse.

Innecesario parece decir que la metafísica, por muy sublime que sea, no era el pan de cada día de la Edad Media, como no lo es hoy tampoco. El siglo XV fué testigo de gran actividad comercial y especulación económica, y cuando había avanzado bastante, todas estas enseñanzas parecían anticuadas. Innecesario parece también decir que no es posible aislar las ideas generales y el convencimiento de los pensadores medievales de que la vida tenía un propósito divino, daba color a la interpretación de los asuntos diarios, de manera similar a la influencia que ejerció la física en el siglo XVIII y la evolución en el siguiente. Si el primer legado de la Edad Media

al siglo XVI consistía en la idea de la religión como algo que abarca todos los aspectos de la vida humana, el segundo y el tercero se desprenden naturalmente de la operación de esta idea en el ambiente económico de la época. Pueden calificarse, respectivamente, como el aspecto funcional de la organización de clase y la doctrina de la ética económica.

Desde el siglo XII al XVI, desde la obra del secretario de Beckett, en 1159, a la del capellán de Enrique VIII, en 1537, la analogía por la cual se describe la sociedad —una analogía fundamental y vulgar a un tiempo— es la misma [6]. Invocada en cada crisis económica para condenar la extorsión y la disensión con el ejemplo de una doctrina de alta solidaridad social, no se abandonó, finalmente, hasta el surgimiento en Inglaterra de un individualismo teórico en el siglo XVII. Es la analogía del cuerpo humano. Se aceptan los toscos hechos del orden social en toda su dureza y brutalidad. Se aceptan con sorprendente docilidad y, salvo en raras ocasiones, no hay ni que pensar en su reconstrucción. No es una insignificancia lo que abarcan. Es ni más ni menos que el edificio íntegro de la sociedad feudal: privilegios y opresiones de clase, explotación, servidumbre. Pero se piensa que estas cosas no pueden tratarse como algo simplemente ajeno a la religión, porque la religión lo abarca todo. Es preciso darles un significado ético, exhibirlas como la expresión de un plan más amplio. El significado que se les da es simple. Los hechos del estado de clase y desigualdad fueron racionalizados en la Edad Media por una teoría funcional de la sociedad, como los hechos de la competencia fueron racionalizados en el siglo XVIII por la teoría de las armonías económicas; y aquéllos se deleitaron tanto en la contemplación del propósito moral revelado en la organización social como éstos en la demostración de que, en el curioso mecanismo de la humana sociedad, el propósito moral es superfluo o engorroso. La sociedad, como el cuerpo humano, es un organismo formado por miembros distintos. Cada uno tiene su función propia: predicador, soldado, mercader o labriego. Cada uno debe recibir los medios adecuados a su situación y no pedir más. Dentro de cada clase debe existir la igualdad; si uno se apodera de los medios de vida de dos,

el vecino sufrirá las consecuencias. Entre clases distintas debe existir la desigualdad; de otro modo, una clase no puede desempeñar su función o —extraño pensamiento para nosotros— disfrutar de sus derechos. Los campesinos no deben inmiscuirse en las cosas de los señores terratenientes. Los señores no deben dar mal ejemplo a los campesinos. Los artesanos y los mercaderes deben recibir lo necesario para continuar en su profesión, y nada más.

Como una regla de política social, esta doctrina era al mismo tiempo represiva y protectora. "Existe un grado por encima de otro grado... y la misión de los hombres consiste en cumplir su cometido. Pero las extorsiones y el desprecio de los inferiores es condenable" [7]. Como una filosofía de la sociedad, intentaba espiritualizar lo material incorporándolo a un universo divino que lo absorbiese y transformase. A este proceso de transmutación era recalcitrante la vida de la simple adquisición monetaria, y de aquí por cierto, el estigma que le acompañaba. Porque, a pesar de la ingenuidad de los teóricos, las finanzas y el comercio, cuya esencia parecía ser el mero *apetitus deviatorum infinitus* y no el servicio, no se podían interpretar fácilmente en términos de una función social. Advenedizos comparativamente tardíos a un mundo dominado por conceptos formulados en una era precomercial, no se acomodaban armoniosamente a una síntesis medieval, y, finalmente, al lograr plena estatura, contribuyeron a su derrumbamiento. Pero no se desplazaba la propiedad del señor feudal, el trabajo del campesino o el artesano, ni siquiera la ferocidad del guerrero, como algo hostil o indiferente a la vida del espíritu. Tocados por la lanza de Ithuriel * adquirían la sublimidad del servicio, la vocación y la generosidad, y el ritual que les rodeaba tenía por misión poner de relieve la transformación sufrida a manos de la religión. Santificados por la Iglesia, el privilegio y el poder se convirtieron en una misión y en un deber.

Sin embargo, no es menos innegable que la reconciliación

* En el *Paraíso Perdido*, de Milton: el ángel que envió el arcángel Gabriel al Infierno, en busca de Satanás. (*N. del T*).

era superficial, y que al intentarlo, la Iglesia se degradaba a menudo sin elevar el mundo hacia ella, aun cuando su tendencia consistiese en dignificar los intereses materiales imprimiéndoles el sello de un propósito universal. Impusieron los señores duros gravámenes y oprimieron al pobre; pero algo era el que se les dijese que su verdadera función consistía en "defender la ley de Dios con el poder del mundo" [8]. Los artesanos —objeto de sermones sin fin— se valían del engaño; pero acaso no estuviese falto de valor el constante acatamiento superficial del ideal, que consistía en llenar su función de tal modo que evitase a las gentes comunes el fraude en que venía a parar el ingenio de aquellos que ejercitaban la profesión. Si el señor y el campesino, el mercader y el artesano, el *burgess* * y el aldeano ejercían dura presión unos sobre otros, ¿no tendría sentido alguno hacer frente a sus pugnas con la afirmación de una solidaridad universal, ante la cual debían ceder por igual la conveniencia y el poder económicos? "Si los de arriba guardan consideraciones a los de abajo, y los de abajo responden de la misma manera, de modo que cada miembro de la sociedad colabore con los demás, se habrá fortalecido y vigorizado la salud de toda la comunidad" [9].

Si el moralista medieval que confiaba que surgiesen unas sanas costumbres sin más ayuda que la de los nobles principios era a menudo efectivamente ingenuo, se hallaba libre por lo menos de esa forma de credulidad, nada infrecuente, que espera que broten de su misma ausencia. Decir que los hombres a quienes se dirigían estas advertencias salían a robar y en-

* Innecesario parece recordar el origen de la palabra burguesía, nacida en el ambiente medieval para distinguir las gentes *urbanas* de las *rurales*. Las diferencias, a grandes rasgos, de actividad entre unas y otras no son muy claras en sus comienzos; se van afirmando lenta y gradualmente, con el desarrollo de funciones que pasan a ser, con los años y la especialización social, peculiares a cada una de estas dos grandes divisiones. Por esto, siquiera en sus comienzos, parece conveniente seguir empleando aquí vocablos originales, que tienen la virtud, por lo menos, de no crear un estado de confusión en cuanto a su significado. *Burgess*, más que burgués en su acepción moderna, es, en inglés, lo que *burgher* en alemán, es decir, la persona que vivía en los *burgos* o poblados de la Edad Media. (*N. del T.*).

ganar, sólo equivale a decir que eran seres humanos. Ni está tampoco en evidencia el que fuesen más honestos, por enseñárseles adecuadamente, como se hizo con algunos de sus descendientes, que la competencia había sido ideada por la Providencia para eliminar el engaño. Se interpretó la sociedad, en fin, no a modo de la expresión de un interés propio económico, sino como un sistema de mutuas, aunque variantes, obligaciones. Existe el bienestar social, se pensaba, sólo cuando cada clase desempeña sus funciones y disfruta de los derechos que le incumben. "La Iglesia se divide en estas tres partes: predicadores y defensores y... trabajadores... Y como es nuestra madre, así es nuestro cuerpo, y la salud de este cuerpo consiste en que cada parte responda a las demás en la medida ordenada por Jesucristo... La mano del hombre bondadoso ayuda a la cabeza, y el ojo ayuda al pie, y el pie al cuerpo... Y así debiera ser con las partes todas de la Iglesia... Y como las partes distintas de un hombre le sirven mal si se ponen al servicio de otro y dejan abandonado su propio trabajo, así las partes diversas de la Iglesia tienen funciones propias al servicio de Dios; y si una parte abandona el trabajo que Dios le ha dispuesto y asume el trabajo de otra parte, grave pecado es el de la Iglesia que lo tolera" [10].

La especulación no se desarrolla *in vacuo*. Es el eco, por radical que parezca, del orden establecido. Esta doctrina patriarcal es, evidentemente, un reflejo suavizado del sistema feudal de la tierra. De manera no menos evidente, la doctrina eclesiástica de la ética económica es la expresión de las condiciones en la industria medieval. Como una filosofía religiosa, a menos que abandone francamente las nueve décimas partes de sus funciones a los poderes del Averno, no puede admitir la doctrina de un mundo de negocios y relaciones económicas que se basta a sí mismo y está divorciado de la ética y la religión. Pero puede ser difícil moralizar los hechos, o puede ser relativamente fácil. En una gran parte de Europa, a fines de la Edad Media, el ambiente económico era menos rebelde de lo que ha sido en los días del Imperio o lo es hoy mismo. Había con frecuencia, es cierto, en los grandes centros comerciales un capitalismo tan inhumano como se ha-

ya podido observar en cualquier otro tiempo, y de cuando en cuando se producían feroces guerras de clase entre artesanos y mercaderes [11]. Pero aparte del comercio, la industria y el mercado monetario, lo que nosotros llamamos sistema económico no era un sistema, sino una masa de comercios y negocios individuales. Las transacciones pecuniarias eran un festón que adornaba el mundo de una natural economía. Había poca movilidad o competencia. Había poquísima organización en gran escala. Con algunas excepciones importantes, como las de los tejedores de Flandes e Italia, quienes, en el siglo XIV, se alzaron una y otra vez en rebeldía, el artesano medieval, especialmente en los países atrasados, como Inglaterra, era un pequeño amo de sus destinos. La formación de organizaciones temporales o "parlamentos" de jornaleros, que tiene lugar en Londres aun antes de fin del siglo XIII [12], y el desarrollo de las asociaciones de ambulantes a fines de la Edad Media, son prueba de que las condiciones que produjeron el unionismo moderno no eran totalmente desconocidas. Pero aun en una gran ciudad como París, los 128 gremios que existían a fines del siglo XIII parece que incluían unos 5.000 patronos que no daban empleo a más de 6.000 o 7.000 trabajadores. El número de éstos en Francfort del Meno en 1387, no pasaba de 750 a 800, al servicio de unos 1.554 patronos [13].

En las ciudades de esta clase, con su libertad, su paz relativa y su fuerte sentimiento corporativo lo suficientemente grandes para abundar en asociaciones y lo bastante pequeñas para que cada uno conociese a los demás, no era de todo punto imposible la ética de la mutua ayuda, y sólo a la luz de estas condiciones pueden interpretarse las instituciones industriales más características de la Edad Media. La sola sugerencia de que algo así como la mayoría de los trabajadores medievales aparecía inscrita en algún gremio, es mera extravagancia. En Inglaterra, al menos, más de las nueve décimas partes eran campesinos, entre quienes, aun cuando eran comunes las sociedades fraternales, llamadas *gilds*, no había que pensar en cosas de organización. Aun en las ciudades, acaso haya que tener en cuenta la existencia de una población considerable de trabajadores casuales —téngase en cuenta el número de jor-

naleros necesarios para construir una catedral en los días en que no se conocían las grúas mecánicas—, quienes raramente se agrupaban en sociedades permanentes. No resulta menos inapropiado el intento de adornar los gremios con la aureola del desprendimiento económico. Eran, ante todo y sobre todo, de tendencias monopolizadoras y no son pocos los casos en que sus intereses creados chocaban con los del consumidor. Wyclif, con su devoción casi moderna por el concepto de una sociedad unitaria que desalojase los intereses particulares en nombre del bien común, sentía naturales prejuicios hacia las corporaciones, basándose en que quebrantaban la unidad social mediante la intromisión de sectarias codicias y siniestras ambiciones; pero acaso hubiese de tiempo en tiempo algo más que un poco de justificación en su queja de que "todas las nuevas fraternidades o gremios formados por los hombres parecen deslizarse abiertamente por este cauce contra los falsos conspiradores", porque "conspiran para pesar, sin razón, los unos sobre los otros y oprimir a los demás con su ingenio o con su poder" [14]. Es significativo que el más sorprendente de los proyectos de reconstrucción social y política producidos en Alemania en el siglo anterior a la Reforma propusiese la supresión completa de los gremios, por ser intolerablemente tiránicos y estar muy corrompidos [15].

Hay, sin embargo, monopolistas y monopolistas. En una era en la cual las grandes combinaciones no sienten la necesidad de pagar respetos superficiales a la religión, no estaría de más recordar que la principal característica del gremio medieval, aun cuando surgiese de las necesidades económicas, consistía en decirse subordinado a los intereses sociales, concebidos por los hombres para quienes lo social y lo espiritual aparecía inextricablemente mezclado. "*Tout ce petit monde antique* —escribe un historiador de los gremios franceses— *était fortement imbu des idées chrétiennes sur le just salaire et le juste prix; sans doute il y avait alors, comme aujourd'hui, des cupidités et des convoitises; mais une règle puissante s'imposait à tous et d'une manière générale exigeait pour chacun le pain quotidien promis par l'Evangile*" [16]. El esfuerzo hecho para mantener una ruda igualdad entre "los buenos hombres del misterio", para contener el egoísmo económico con la insistencia de que cada hermano haga partícipes de su buena suerte a los demás y dé apoyo a sus semejantes en necesidad, para resistir las intromisiones de un poder monetario sin conciencia, para mantener las normas profesionales de aprendizaje y maestría, y para reprimir mediante una severa disciplina corporativa el natural apetito de cada cual para obtener ventajas especiales en perjuicio de los demás; si todas estas cosas pesaban más o menos que los males resultantes de los métodos conservadores y el exclusivismo corporativo, es una cuestión que necesita contestar cada uno de acuerdo con sus propias predilecciones. Hay una cosa clara, por lo menos: tanto los reglamentos de las fraternidades como las enseñanzas de la Iglesia respondían a los problemas planteados por el ambiente común. Mucho de lo que es ahora mecánico era entonces personal, íntimo y directo, y había poco sitio para una organización de tan vasta escala que sus *standards* alcanzasen a los individuos, o para la doctrina que silencia los escrúpulos o liquida todas las cuentas en nombre de la conveniencia económica.

Un ambiente semejante, con sus relaciones económicas personales, no ofrecía campo desfavorable a un sistema de ética social. Y la Iglesia, que asumió la empresa de pedir para sí la tremenda labor de mediar entre la más humilde de las actividades y el divino propósito, quiso darle expresión. Cierto, sus enseñanzas se violaban, y se violaban abiertamente, en la práctica, en la misma ciudadela del cristianismo donde se habían promulgado. No acariciaban los coetáneos ilusión alguna en cuanto a la realidad de los motivos económicos en la Era de la Fe. Les bastaba con echar una mirada a Roma. Desde mediados del siglo XIII se alza un lamento continuo contra la iniquidad de la Iglesia, y su peso puede resumirse en una palabra: "avaricia". En Roma, todo está en venta. Lo que sigue es el evangelio, no según San Marcos, sino según las "marcas" argentadas [17].

Cum ad papam veneris, habe pro constanti,
Non est locus pauperi, soli favet danti.
....

Papa, si rem tangimus, nomen habet a rè,
Quicquid habent alii, solus vult papare;
Vel, si verbum gallicum vis apocopare,
"Payez, payez", dit le mot, *si vis impetrare* [18].

Podía denunciar el Vaticano a los usureros; pero, como centro del sistema administrativo más altamente organizado de la época, recibiendo remesas de toda Europa y recibiéndolas en dinero en una época en que los ingresos de todos los demás gobiernos incluían todavía servicios personales y pagos en especie, no podía desprenderse de ellos. Dante situó los prestamistas de *Cahorsine* * en el infierno, pero un papa les otorgó el título de "hijos peculiares de la Iglesia romana" [19]. Grosstête censuró a los banqueros lombardos, y un obispo de Londres los expulsó; pero la protección papal los volvió a su puesto [20]. Tuvo el arzobipo Peckham, pocos años después, que implorar al papa Nicolás III para que retirase una amenaza de excomunión con la que quería obligarle a pagar el interés de usura impuesto por lo prestamistas italianos, aun cuando, como observó el arzobispo con razón, "por mandato especial de Su Santidad, es mi deber adoptar medidas enérgicas contra tales prestamistas" [21]. En cierto sentido, el papado era la más grande institución financiera de la Edad Media, y, a medida que se perfeccionaba su sistema fiscal, las cosas, en vez de mejorar, empeoraban. Los abusos, que eran un riachuelo medio seco en el siglo XIII, se habían hinchado hasta verse convertidos en arrollador torrente en el siglo XV. Y las flaquezas de Roma, si eran excepcionales por su notoriedad, apenas pueden calificarse de únicas. Los curas, dícese de cuando en cuando, practican el comercio y la usura [22]. Los capítulos de la catedral

* Así en el original. Cahors, ciudad del Sudoeste francés, capital del departamento de Lot. Carducum en la antigüedad, importante centro fabril. Fue capital en la Edad Media del condado de Quercy y centro financiero que desempeñó un papel considerable debido a los negocios de los banqueros lombardos, que tenían allí el centro de sus actividades. Como consecuencia de ello, el adjetivo *cahorsino* llegó a ser sinónimo de "banquero" o "usurero". La decadencia de Cahors se inició a fines del siglo XVI, cuando las luchas y rivalidades entre la Iglesia y la Corona acabaron con el triunfo de ésta y la anulación de los privilegios de que gozaba, en particular como mercado de vinos. (*N. del T.*)

prestan dinero a subido interés. Las ganancias de la usura, como las de la simonía, debieran ser rehusadas por el clero, como odiosas ante Dios; pero un obispo de París, cuando le interrogó un usurero acerca de las promesas de salvación de su alma, en vez de pedirle la restitución de su mal adquirida riqueza, le recomendó la construcción de Notre-Dame [23]. "Así —exclamó San Bernardo a tiempo que admiraba las glorias de la arquitectura gótica—, así arrastra la riqueza sus cadenas de oro, así como el dinero atrae al dinero... ¡Oh vanidad de vanidades, y con todo no más vana que la locura! Es deslumbrante la Iglesia en sus paredones y pordiosea entre los pobres. Viste de oro sus pedruscos y deja desnudos a sus hijos" [24].

La descripción es horripilante, y debe estarse agradecido a quienes, como M. Luchaire y míster Coulton, esparcen la nebulosidad del romanticismo. Pero la denuncia de los vicios implica el reconocimiento de su viciada existencia; ignorar su condenación monta tanto como ocultar su existencia, y cuando de la práctica ha desaparecido la aureola, queda aún la investigación de los principios que valoran los hombres y los *standards* que levantan. Las doctrinas económicas elucidadas en las *Summæ* por los escolásticos donde hallan estas cuestiones la más sistemática respuesta, han sido desechadas con frecuencia como extravagancias caprichosas de incapacitados escritores para arrojar luz sobre los asuntos de este mundo a través de una morbosa preocupación por los asuntos del otro. En realidad, piénsese lo que se piense de sus conclusiones, eran eminentemente prácticos, tanto el propósito como la ocasión de las especulaciones escolásticas sobre cuestiones económicas. El desarrollo del comercio, de la vida ciudadana y de la economía comercial, en un mundo cuyas categorías sociales seguían siendo las de la aldea que se basta a sí misma y las de la jerarquía feudal, les sirvieron de acicate. El objeto de sus autores consistía en resolver los problemas a que daban lugar tales acontecimientos. Venía a reconciliar las nuevas relaciones contractuales, que surgían de la expansión económica, con la moralidad tradicional expuesta por la Iglesia. Vistos por la posteridad como reaccionarios que maldijeron las corrientes de la empresa económica con invocaciones irrelevantes de las Es-

crituras y los Santos Padres, en su propia época eran los precursores de un liberal movimiento intelectual. Al quitar el peso de anticuadas fórmulas, despejaron el ambiente dentro del marco rígido de la autoridad religiosa para nuevos y volubles intereses económicos, ofreciendo de este modo una justificación intelectual a los acontecimientos que hubieran sido condenados por anteriores generaciones.

El pensamiento mercantilista de posteriores centurias contrajo una deuda considerable con las discusiones escolásticas sobre el dinero, los precios y el interés. Pero las contribuciones específicas de los escritores medievales a la técnica de la teoría económica eran menos importantes que sus premisas. Dos han sido los supuestos fundamentales, llamados a dejar una huella profunda en el pensamiento social de los siglos XVI y XVII: que los intereses económicos están subordinados al verdadero propósito de la vida, la salvación, y que la conducta económica es un aspecto de la conducta personal, sobre la cual pesan, como en cualesquiera de sus partes, las reglas de la moralidad. Son necesarias las riquezas materiales; tienen, sin embargo, una importancia secundaria, aunque sin ellas no es posible ni la existencia ni la ayuda a los demás; el gobernante sabido, como ha dicho Santo Tomás [25], tendrá en cuenta al fundar un Estado las riquezas naturales del país. Son, con todo, sospechosos los motivos económicos. Porque son apetitos poderosos, los hombres los temen, pero no son lo bastante ruines para aplaudirlos. Como otras fuertes pasiones, no necesitan que se les dé campo libre, sino que se les contenga. No hay cabida en la teoría medieval para una actividad económica que no tenga relación con un fin moral, y la fundación de una ciencia de la Sociedad sobre el principio de que el apetito de ganancias económicas es una fuerza constante capaz de medida, que ha de aceptarse, como las demás fuerzas naturales, como un *datum* evidente e inevitable, tendría para el pensador medieval una apariencia apenas menos irracional o menos inmoral que la formulación de la premisa de la filosofía social de la operación ilimitada de tales atributos humanos tan necesarios como la belicosidad o el instinto sexual. Se ordena lo exterior para bien de lo interior; los bienes económicos desempeñan un

papel instrumental: *sicut quædam adminiculla, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem.* "Está permitido desear bendiciones temporales, no colocándolas en primer término, como si a ellas supeditásemos todo lo demás, considerándolas como una ayuda a la exaltación, cuando apoyan nuestra vida corporal y sirven de instrumentos para actos virtuosos" [26]. Las riquezas, como dice San Antonino, existen para el hombre, no el hombre para las riquezas.

En todo momento, por lo tanto, se tropieza con límites, restricciones y advertencias contra la tendencia a permitir que los intereses económicos se antepongan a otras preocupaciones más graves. Está permitido al hombre buscar las riquezas necesarias para vivir de acuerdo con la posición que ocupa. Buscar más no es empresa, sino avaricia, y la avaricia es un pecado mortal. El comercio es legítimo; los diferentes recursos de los distintos países indican que así lo dispuso la Providencia. Pero es un negocio peligroso. Debe asegurarse el hombre que a él se entrega de que llena una función pública y de que las ganancias que percibe no excedan la recompensa de sus trabajos. La institución de la propiedad privada es necesaria, por lo menos en un mundo que perdió la gracia divina; trabajan más los hombres y discuten menos cuando los bienes son del dominio privado que cuando son comunes a todos. Pero esto puede tolerarse sólo como una concesión a las flaquezas humanas, y no debe aplaudirse como deseable por sí mismo; el ideal —si la naturaleza del hombre pudiese llegar a él— sería el comunismo. "*Communis enim* —escribió Graciano en su *Decretum— usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit*" [27]. En el mejor de los casos, ciertamente, la propiedad está un tanto recargada. Ha de adquirirse legítimamente. Debe ser distribuída entre el mayor número posible de manos. Debe asumir el sostenimiento del pobre. En lo posible, su uso debe ser común. Deben estar sus propietarios dispuestos a distribuirla entre los necesitados, aun en el caso de no estar éstos en inmediata necesidad. Tales condiciones aparecían recomendables al arzobispo de una capital del mundo de los negocios en el siglo XV [28]. Hubo épocas en que serían descritas, no ya como una justificación de la propie-

dad, sino como un ataque revolucionario contra ella. Porque la defensa de la propiedad del campesino y el pequeño patrono equivalía necesariamente a un ataque contra el monopolizador y el usurero, que, devorándola, engorda.

Es sencilla la suposición sobre la que se basa todo este cuerpo de doctrina. Todo obedecía a que el peligro de los intereses pecuniarios crecía en proporción directa a la prominencia de los motivos pecuniarios a ellos asociados. El trabajo —suerte común de la humanidad— es necesario y honroso; el comercio es necesario, pero peligroso para el alma; las finanzas, cuando no son inmorales, son, en el mejor de los casos, actividades sórdidas y de mala reputación. Esta curiosa inversión de los valores sociales de épocas más cultas se revela admirablemente en las discusiones medievales sobre la ética del comercio. La tolerancia severamente restringida que se concedía al comerciante era en parte, sin duda, una convención literaria derivada de modelos clásicos: era natural que Santo Tomás elogiase el Estado que tenía escasa necesidad de los mercaderes, porque podía hacer frente a sus necesidades con el producto de su suelo; ¿no había elogiado el Filósofo mismo la *autarquía?* Pero era una convención que coincidía con un elemento vital de la teoría social medieval, y rascó una cuerda sensitiva en amplios sectores de la sociedad medieval. No se discute, por supuesto, que el comercio sea indispensable; el mercader suple las deficiencias de un país con las abundancias de otro. Si no hubiese mercaderes privados, insistía Duns Scoto, cuyas indulgencias se guardasen cuidadosamente, el gobernador tendría que buscarlos. Son, por lo tanto, legítimas sus ganancias y pueden incluir, no sólo medios de vida apropiados a las condiciones del mercader, sino la recompensa del esfuerzo, la capacidad y el riesgo [29].

La defensa, aun cuando fuese adecuada, era a veces comprometedora. ¿Por qué había de ser necesaria la defensa? La insistencia en que el comercio no es positivamente pecaminoso lleva acompañado el estrambote de que las prácticas de los comerciantes pueden ser, cuando menos, de dudosa propiedad. Y así sucede, a la vista de la mayoría de los pensadores medievales. *Summe periculosa est benditionis et emptionis negotiatio* [30]. La explicación de esta actitud ha de buscarse en parte en los hechos de la organización económica contemporánea. La economía del burgo medieval —considérese sólo su tratamiento de la provisión de alimentos y precios— era del tipo que colocaba el consumo al mismo nivel en la mentalidad pública, como árbitro indiscutible del esfuerzo económico, que adscribía a las ganancias la economía del siglo XIX. El mercader puro y simple, aunque conveniente a la Corona, para la cual cobraba impuestos y suscribía empréstitos, y a los grandes monasterios, cuya lana compraba al por mayor, gozaba de la doble impopularidad del extranjero y el parásito. El mejor comentario práctico de la tibia indulgencia que extendían los teorizantes al mercader se halla en la red de restricciones con que rodeaba la política medieval sus actividades, las frecuentes explosiones de indignación pública contra él, la crueldad con que los burgos suprimían al intermediario que intervenía entre el consumidor y el productor.

Aparte del color, sin embargo, que extrajo del ambiente, la teoría social medieval tenía sus razones para sostener que los negocios, como cosa distinta al trabajo, necesitaban justificación especial. La sospecha de los motivos económicos asomó como uno de los primeros elementos de la enseñanza social de la Iglesia, y estaba llamada a sobrevivir hasta que el calvinismo agració la vida de las empresas económicas con una nueva santificación. En la filosofía medieval, la tradición asceta, que condenó todo el comercio por considerarlo dentro de la esfera de la iniquidad, se suavizó con la aceptación de las medidas prácticas, pero no se borró del todo, y, si le repugnaba condenar, insistía en advertir. Porque la esencia del comercio consistía en arrastrar los apetitos adquisitivos hacia una posición de solitaria prominencia, y hacia esos apetitos, que parecen a la mayoría de los pensadores modernos como la única dinámica social segura, la actitud del teorizante medieval era similar a la de quien tiene un toro agarrado por el rabo. El artesano trabaja para vivir; busca lo necesario para su sostenimiento, y nada más. El mercader no busca vivir: busca ganancias. Esta distinción tradicional aparece en las palabras de Graciano: "Quien compra algo, no para venderlo todo y sin trasformarlo, sino para buscar en ello el material que le permite modelar algo, no es mercader. Pero

el hombre que compra a fin de ganar vendiéndolo tal y como lo compró, ese hombre es de la clase de vendedores y compradores que fueron arrojados del Templo del Señor" [31]. Como es por definición un hombre "que compra a fin de vender más caro", el mercader se ve empujado hacia una concentración inhumana de su propio interés pecuniario, sin las atenuantes del servicio público o la caridad privada. Convierte en fin lo que debiera de ser un medio, y su ocupación, por lo tanto, "es condenada justamente, ya que, considerada en sí misma, sirve la codicia de las ganancias" [32].

El dilema que ofrecía una forma de empresa a un tiempo peligrosa para el alma y esencial a la sociedad se reveló en la solución en que se insistía con mayor frecuencia. Buscaba considerar las ganancias como una forma especial de jornales, con la condición de que las ganancias en exceso de una remuneración razonable del trabajo del mercader se considerarían, si no ilegales, censurables al menos como *turpe lucrum*. La condición para que el mercader se vea exonerado consiste, pues, en "buscar ganancias, no como un fin, sino como una recompensa a sus esfuerzos" [33]. Teóricamente conveniente, la doctrina era de difícil aplicación, pues implicaba evidentemente la aceptación de lo que la ironía serena de Adam Smith iba a describir más tarde como "una afectación no muy común entre los mercaderes". Pero los motivos que la impulsaron eran característicos. Condenaba el teorizante medieval como pecado precisamente ese esfuerzo para lograr un aumento continuo e ilimitado de la riqueza material que aplauden las sociedades modernas como meritorio, y los vicios para los cuales reservaba sus más despiadadas acusaciones eran las virtudes económicas más refinadas y sutiles. "Quien tiene bastante para satisfacer sus necesidades —escribió un escolástico del siglo XIV— y trabaja, sin embargo, incesantemente para adquirir riquezas, ya para lograr una posición social más alta, o para tener más tarde bastante para vivir sin trabajar, o para que sus hijos sean hombres ricos e importantes, tales personas se ven incitadas por una avaricia, sensualidad u orgullo condenables" [34]. Dos siglos y medio más tarde, en medio de una revolución en el ambiente económico y espiritual, Lutero, con un lenguaje menos restringido aún, de-

cía las mismas cosas [35]. La esencia del argumento consiste en que el artesano que hace artículos puede exigir el pago con propiedad, al igual que el mercader que los transporta, pues ambos trabajan en la vocación que sirve una común necesidad. El pecado imperdonable corresponde al intermediario o al especulador, que se apodera de una ganancia en el ejercicio de la explotación de una necesidad pública. El verdadero descendiente de las doctrinas de Santo Tomás es la teoría del valor del trabajo. El último de los escolásticos ha sido Carlos Marx.

II

EL PECADO DE LA AVARICIA

Para que tales ideas fuesen algo más que generalidades necesitaban ser traducidas al lenguaje de las transacciones particulares en que se desenvolvía el comercio y se adquiría la propiedad. Su expresión práctica se hallaba en la doctrina del casuitismo económico, cuyos elementos mejor conocidos son las enseñanzas relacionadas con un precio justo y la prohibición de la usura. Surgieron estos conceptos tanto de la conciencia popular en contacto con las prácticas de la situación económica como de las reglas de los teorizantes que les daban expresión. Mucho más reveladoras que los refinamientos de los abogados son las fábulas innumerables del usurero que cayó prematuramente en el infierno, o de aquel que vió convertirse su dinero, cuidadosamente guardado, en hojas marchitas, o del que (como registra escrupulosamente un cronista) "hacia el año 1240", al entrar en la iglesia para contraer matrimonio, fué aplastado por una figura de piedra que se desprendió del pórtico, que probó por la gracia de Dios ser la talla de otro usurero cuyos talegos de dinero se llevó el demonio [36].

Predicaba la Iglesia a los convertidos sobre estas cuestiones, como lo indican las prácticas del burgo y la casa señorial, tanto como los gobiernos nacionales, y el dar de lado a sus enseñanzas sobre la ética económica y a la piadosa retórica de moralistas profesionales equivale a ignorar el hecho

de que ideas precisamente similares eran aceptadas en los círculos de los cuales no podía sospecharse de tener escrúpulos poco naturales sobre la manera de enriquecerse. La legislación secular sobre estas cuestiones es el mejor comentario de las doctrinas eclesiásticas relacionadas con la usura y los precios, pues hasta mediados del siglo XVI, por lo menos, aparecían aquí reflejadas sus ideas dominantes. Podían las gentes sencillas maldecir la corrupción de los abogados eclesiásticos, y podían los gremios y los burgos prohibir a sus miembros que compareciesen ante los tribunales de la Iglesia; pero las disposiciones que ellos mismos aprobaban para la conducción de los negocios tenían algo más que el simple olor del derecho canónico. Florencia era la capital financiera de la Europa medieval; pero, aun en Florencia, las autoridades seculares multaban a los banqueros, a derecha e izquierda, acusados de usura, a mediados del siglo XIV y, cincuenta años más tarde, prohibieron por primera vez y totalmente las transacciones crediticias e importaron, al fin, judíos para conducir los negocios prohibidos a los cristianos [37]. Colonia era uno de los más grandes puertos francos comerciales; pero cuando a alguno de sus opulentos hombres de negocios le tocaba hacer el testamento, se acordaba de que el comercio era peligroso para el alma, y la avaricia un pecado mortal, y ofrecía la penitencia que podía ordenando a sus hijos que hiciesen restitución de su fortuna y siguiesen alguna ocupación menos peligrosa que la del mercader [38]. Los burgueses de Coventry disputaron con el prior sobre una cuestión de derechos comunes, durante la mayor parte de una centuria; pero el tribunal de Leet, de aquella próspera ciudad comercial, puso la usura a la par con el adulterio y la fornicación, y decretó que ningún usurero podía ser alcalde, consejero o presidente de un gremio [39]. No es que fuesen los hombres desmedidamente justos, o que fuese la Iglesia todopoderosa, aun cuando sus enseñanzas penetraban la mente humana por un centenar de veredas y conseguía perdurar como un sentimiento mucho después de haberse visto repudiada como un mandato. La explicación se obtiene de los hechos de la situación económica misma, que se imponían irresistiblemente. No había, en realidad, choque abierto entre la

doctrina de la Iglesia y la política pública del mundo de los negocios —sus prácticas individuales eran, por supuesto, harina de otro costal—, porque una y otro habían sido formados por el mismo ambiente y aceptaban los mismos principios amplios en cuestiones de conveniencia social.

El ambiente económico era, a pesar de todo, muy poco complicado. El consumidor medieval —podemos simpatizar hoy con él mucho más que en 1914— es a modo de un viajero condenado a pasarse la vida en la fonda de una estación. Ocupa una casa que no le pertenece y está a merced del banquero y el comerciante locales. El monopolio es inevitable. Una gran parte, ciertamente, de la industria medieval es base de un sistema de monopolios organizados, dotado de *statu* público, al que ha de vigilarse constantemente para que no sobrepase sus funciones. Es una sociedad de pequeños patronos y campesinos. No son los jornales una cuestión caldeada, porque, aparte de los grandes centros industriales de Italia y Flandes, la clase jornalera es muy pequeña. La usura era entonces lo mismo que es hoy, en circunstancias similares. Porque se hacen los empréstitos en gran parte para fines de consumo, no para fines productivos. El campesino que pierde la cosecha o el ganado y el artesano que pierde dinero necesitan créditos, semillas, ganado, materias primas, y sus necesidades son precisamente la oportunidad del prestamista. Por supuesto, existe un estado de popular excitación contra el invasor que pone precio a la libertad del pueblo, contra el monopolista que controla las vidas ajenas, contra el prestamista que se aprovecha de las necesidades de sus semejantes para apoderarse de su pedazo de tierra. "No prestaría el usurero si no tuviese la esperanza de ganar, cosa que ama más que la caridad. Hay otros pecados más graves que el de la usura, pero por éste los hombres lo maldicen más que por ningún otro" [40].

Nadie que haya examinado los casos que han sido llevados a los tribunales en las postrimerías de la Edad Media considerará exagerada esta apreciación, pues hacen luz, con claridad suficiente y acusadora, sobre las posibilidades de la inmoralidad comercial [41]. Los préstamos eran comunes entre los cam-

pesinos y pequeños propietarios que formaban la masa de la población en la Inglaterra medieval, y la actitud tradicional hacia el prestamista, que cristalizó por esta época, alude a estas transacciones de escaso volumen, más bien que al mundo de las grandes finanzas. Era natural que "Juetta, que es una usurera y cobra caros sus servicios", y Juan el capellán, *qui est usurarius maximus* [42], fuesen considerados como figuras a un tiempo harto escandalosas para ser toleradas por los vecinos y harto convenientes para desprenderse de ellas totalmente. Acepta la Iglesia este sentimiento popular, le da un significado religioso y acaba cristalizando en un sistema cuya moralidad económica se expone, desde el púlpito, haciendo hincapié en el aspecto confesional, y acaba por ser impuesto, en último recurso, por los tribunales.

Su base filosófica consiste en el concepto del derecho natural. "Cada ley formulada por el hombre tiene el carácter de ley mientras se ajusta exactamente a lo que se deriva del derecho natural. Pero si en cualquier punto tropieza con el derecho natural, cesa instantáneamente de ser ley y se convierte en una mera perversión de la ley" [43]. La plausible doctrina de las compensaciones, del largo plazo, del mecanismo que corrige sus propios defectos, no se ha inventado todavía. Esta idea del derecho natural —de la justicia natural, que debiera hallar expresión en un derecho positivo, pero que no agota en él sus recursos— suple un *standard* ideal, por el cual es posible medir la equidad de relaciones particulares. La más fundamental diferencia entre el pensamiento económico medieval y moderno consiste, ciertamente, en que mientras éste alude normalmente a la conveniencia económica, como quiera que se la interprete, en justificación de cualquier acción particular, política o sistema de organización, parte aquél de la posición que supone la existencia de una autoridad moral a la cual han de subordinarse las consideraciones de la conveniencia económica. La aplicación práctica de este concepto consiste en el intento por someter cada transacción al derecho de la razón, que es casi, aunque no del todo, independiente de las combinaciones fortuitas de las circunstancias económicas. Nadie puede exigir más que el precio fijado, ya por las auto-

ridades públicas o, a falta de esto, por el cálculo común. Verdad es que, aun así, los precios varían con la escasez, porque, con todo su rigor, los teólogos no son tan poco prácticos que den de lado a los efectos de un abastecimiento variable. Pero no han de variar de acuerdo con la necesidad o la oportunidad individuales. El hombre que crea una escasez temporal, que hace dinero en las oscilaciones del mercado; el hombre que, como dice Wyclif, *tiene* que ser un malvado, o de lo contrario no podrá ser pobre ayer y rico hoy [44], es la pesadilla de la sociedad.

Se llegó, es cierto, a la teoría del precio justo a través de una evolución considerable. El concepto dominante de Santo Tomás —que los precios, aun cuando varíen con las condiciones variables de mercados diferentes, deben corresponder al trabajo y al costo de producción, como la base propia de un *communis estimatio,* la conformidad con lo cual es salvaguardia contra la extorsión— fué condicionado por escritores de generaciones subsecuentes. Varios escolásticos del siglo XIV se apoyaron en el elemento subjetivo de la estimación popular, insistiendo en que la esencia del valor es la utilidad, y llegaron a la conclusión de que lo más fácil para determinar el precio equitativo era la libertad de contrato, ya que el mero hecho de que se había regateado indicaba la satisfacción de ambas partes [45]. En el siglo XV, San Antonino, quien escribió teniendo ante sí una civilización comercial altamente desarrollada, trató de lograr una síntesis en la cual se observase el principio de la doctrina tradicional, a la vez que se dejase margen para el juego necesario de los factores económicos. Después de un análisis sutil de las condiciones que afectaban el valor, llegó a la conclusión de que la equidad en el precio sólo podía ser, en el mejor de los casos, una cuestión de "probabilidad y conjetura", pues variaría con el lugar, la época y las personas. Consistió su contribución práctica en la introducción a todo el concepto de una nueva elasticidad mediante la distinción de tres categorías de precios: *gradus pius, discretus* y *rigidus.* El vendedor que excedía el precio fijado en más de un 50 por 100 estaba obligado, decía, a la restitución, y aun en casos de menor cuantía, cuando se cometían delibera-

damente, era necesario la penitencia en forma de limosnas. Los lapsos accidentales se consideraban pecados veniales, y existía un margen debatible en el cual podían moverse los precios sin que a ello acompañase la comisión de pecado [46].

Esta conclusión, con su reconocimiento de las fuerzas impersonales del mercado, fué la consecuencia natural de la intensa actividad económica de fines de la Edad Media, y guardaba, evidentemente, la semilla de una revolución intelectual. El hecho de que se empezase a formular a mediados del siglo XIV nos recuerda que el pensamiento económico de los escolásticos contenía elementos mucho más variados y mucho más modernos de lo que a menudo se supone. Pero la doctrina característica era diferente. Insistía en un precio justo como garantía contra el abuso. "Dejar los precios a la discreción del vendedor equivale a dar rienda suelta a la codicia que mueve a casi todos los hombres a buscar ganancias excesivas." No deben pasar los precios del nivel que haga posible a un hombre "obtener las cosas necesarias para ocupar su puesto en la sociedad". Sería más deseable que los funcionarios públicos fijasen estos niveles, después de investigar el volumen del abastecimiento y las necesidades de las diferentes clases sociales. A falta de esto, tiene el individuo que fijar los precios por sí, guiado por la consideración de "lo que debe cobrar a fin de mantenerse en su posición, de nutrirse adecuadamente y obtener un rendimiento proporcionado a sus gastos y a su esfuerzo" [47]. Si la última recomendación era consejo de perfección, la primera era casi una perogrullada. No iba más allá de lo que pudiera disponer un alcalde enérgico antes de tomar el desayuno.

De nuevo, nadie puede obtener rendimiento monetario de un empréstito. Se puede, por supuesto, sacar utilidad de una compañía, siempre que se asuman también los riesgos inherentes. Se puede comprar la rentabilidad de la tierra, porque los frutos de ésta los da la naturaleza y no son arrancados al hombre. Se puede exigir compensación —interés— si no se devuelve el préstamo en la fecha estipulada. Se puede pedir el pago correspondiente a cualquier pérdida sufrida o a cualquier ganancia sacrificada. Se puede comprar una anua-

lidad, pues el pago es una contingencia especulativa y no una certidumbre. No es usura cuando Juan Deveneys, quien ha recibido a préstamo 19 libras y 16 chelines, se obliga a pagar una multa de 40 libras en el caso de no devolver el préstamo, porque esto es compensación por los daños incurridos; o cuando Geoffrey de Eston concede a Guillermo de Burwode tres marcos de plata a cambio de una renta anual de seis chelines, porque esto equivale a la adquisición de una rentabilidad, no de un empréstito; o cuando Jaime le Reve, de Londres, adelanta 100 libras a Roberto de Bree, mercader de Dublin, con quien comerció durante dos años en Irlanda, porque esto es una sociedad; o cuando el convento de Worcester vende anualidades por una suma pagada en el acto [48]. Lo que hasta el fin se consideró ilegal es aquello que aparece en los libros de texto de la economía moderna con la designación de "interés puro": interés a manera de pago fijo por un empréstito en dinero o efectos sin riesgos para el prestamista, que se estipula por adelantado. *Usura est ex mutuo lucrum pacto debitum vel exactum... quidquid sorti accedit, subaudi per pactum vel exactionem, usura est, quodcunque nomen sibi imponat* [49]. Se hacía hincapié en el *pactum*. La esencia de la usura consistía en que era cierta y en que, ganase o perdiese el que recibía prestado, el usurero se llevaba su *pound of flesh*. La opinión medieval, que no se oponía a las rentas o a las ganancias, siempre que fuesen razonables —porque ¿no es todo el mundo, en pequeño, un ventajista?—, no tenía compasión con el poseedor de títulos hipotecarios. Su crimen consiste en recibir pagos en dinero, fijos y ciertos, y estos pagos merecen el calificativo de usura.

Esta doctrina era, por supuesto, más compleja y sutil de lo que sugiere un sumario escueto. Con el desarrollo del hábito de las inversiones, del mercado para el capital, y de nuevas formas de empresa económica, como los negocios de seguros y cambios, la teoría fué complicándose y las distintas escuelas se fueron distanciando más. El significado preciso del alcance de las indulgencias concedidas al comprador de rentabilidades planteó una polémica; los cambios exteriores, otra; el desarrollo de los *Montes de Piedad*, una tercera. Aun antes

de terminar el siglo XIV había escritores que decían que el interés era la remuneración de los servicios que hacía el prestamista, y hubo uno que señaló (aunque aparentemente no dió expresión al corolario moderno) que los bienes presentes tienen más valor que los futuros [50]. Pero en cuanto a la iniquidad del pago meramente por el acto del préstamo, la opinión teológica, liberal o conservadora, era unánime, y su intérprete moderno [51], que ve en la tolerancia del interés la condonación del interés, hubiera producido un escándalo en los círculos teológicos de cualquier época anterior a Calvino. La usura es contraria a las Escrituras, es contraria a Aristóteles, es contraria a la Naturaleza, pues su finalidad es vivir sin trabajar; es vender el tiempo, que pertenece a Dios, para provecho de los malvados; es robar a quienes usan el dinero prestado, y a quienes, ya que lo hacen provechoso, debieran pertenecer las ganancias; es injusta de por sí, porque el beneficio del préstamo para quien lo recibe no puede exceder el valor de la suma que le fué prestada; es un desacato a los sanos principios juristas, porque cuando se hace un préstamo en dinero, la propiedad de la cosa prestada pasa al que la recibe, y ¿por qué ha de exigir pago el acreedor de un hombre que no hace más que usar lo que ahora es suyo?

El papel que en todo esto ha desempeñado la autoridad es notorio. Tenemos los textos del *Exodo* y el *Levítico;* tenemos a *Lucas VI* [35], al parecer una mala traducción; tenemos un pasaje de *Politics*, del que ahora dicen algunos que ha sido también mal traducido [52]. Pero las consideraciones prácticas contribuyeron más a la doctrina de lo que a menudo se supone. Le dió su carácter una edad en la cual los préstamos no eran parte de un sistema crediticio, sino un expediente excepcional, y en la cual se podía decir que "quien recibe préstamos sufre siempre las durezas de la necesidad". Si fuese general la usura, se decía, "no pensarían los hombres en el cultivo de la tierra, salvo cuando no pudiesen hacer otra cosa, y, por lo tanto, vendría el hambre y todos los pobres se morirían: porque, aun cuando encontrasen tierra para cultivarla, no podrían disponer de bestias y útiles de cultivo, ya que los pobres no los poseen, y los ricos, por amor de las ganancias

y la seguridad, pondrían su dinero al servicio de la usura, en vez de dedicarlo a más pequeñas y arriesgadas inversiones''[53]. El hombre que usó estos argumentos no era ningún soñador académico. Fué Inocente IV, consumado hombre de negocios, creyente hasta el exceso en la *Realpolitik* y uno de los estadistas más hábiles de su día.

Verdad es que no podía la Iglesia desprenderse de la maldad de las altas esferas. Era demasiado conveniente. La distinción entre el préstamo, que goza de mala reputación, y las altas finanzas, que son eminentemente honorables, llegó a ser una cosa tan familiar en la Edad de la Fe como en el siglo XX, y no es posible lograr una apreciación razonable de la denuncia de la usura medieval, a menos que se tenga en cuenta que amplios sectores del mundo de los negocios financieros permanecieron casi totalmente inmunes. Apenas si se aplicaba a las transacciones en gran escala de los reyes, magnates feudales, obispos y abades. Podían gruñir o rebelarse sus súbditos, oprimidos por los impuestos necesarios para satisfacer los réditos de un empréstito extranjero; pero si un Eduardo III o un conde de Champagne se entregaban en manos de los financieros, ¿quién sería capaz de pedir cuentas al prestamista o al deudor? Se pedían con menos frecuencia aún al Vaticano, donde los papas hacían uso regular de las casas de banca internacionales, con análoga indiferencia hacia la moralidad de los métodos, tomando bajo su especial protección a los prestamistas y obligando a menudo a que se pagasen las deudas con la amenaza de la excomunión. En general, a pesar de algunos momentos de angustia, el mercado monetario internacional eludió la prohibición contra la usura; en el siglo XIV, Italia estaba cuajada de casas de banca dedicadas al cambio exterior en todos los centros comerciales, desde Constantinopla a Londres, y en las grandes ferias, como las de la Champaña, fijándose con regularidad un período especial para la negociación de préstamos y el pago de deudas[54].

No es que se exceptuasen expresamente las transacciones de esta clase; todo lo contrario: cada una de ellas invocaba de tiempo en tiempo las protestas de los moralistas. Y no era una simple hipocresía la causa de la repetición de la doctrina tradicional por escritores que se daban perfecta cuenta de que ni el comercio ni el gobierno podían seguir adelante sin crédito. Todo consistía en que el cuerpo de doctrinas e intereses prácticos en que se apoya la prohibición de la usura tenía como referencia un orden de actividades económicas enteramente distinto al representado por los préstamos de las grandes casas bancarias hechos a los mercaderes y potentados, que eran sus clientes. El propósito era sencillo y directo: evitar que las personas acomodadas y los prestamistas explotasen las necesidades del campesino y el artesano; sus categorías, bastante apropiadas a ese tipo de transacciones, eran las de una moralidad personal. Era mucho más fácil la opresión en este género de relaciones entre gentes con medios escasos, y los resultados casi siempre lamentables en extremo. En su beneficio se dió forma al esquema de ética económica de la Iglesia, y con referencia a ellos, a pesar de su inaplicación en las altas esferas, debía de ponerse en práctica, por ser parte de la caridad cristiana.

De su aplicación se encargaban, en parte, las autoridades seculares y, en parte también, y en lo que era permitido por la rivalidad de las autoridades seculares, por el mecanismo de la disciplina eclesiástica. Ha sido analizada con tanta frecuencia la legislación eclesiástica sobre el tema de la usura, que es innecesaria aquí otra cosa que una simple alusión. En los primeros concilios se prohibió al clero el ejercicio de la usura[55]. Los concilios de los siglos XII y XIII la prohiben por igual a clérigos y seglares y fijan disposiciones para castigo de los ofensores. Se impone la pérdida del cargo para los clérigos que prestan dinero a las personas necesitadas, toman sus propiedades en hipoteca y perciben ganancias con exceso a la suma prestada[56]. No serán admitidos a la comunión o el entierro cristiano los usureros manifiestos; sus dádivas no serán aceptadas, y los eclesiásticos que no los castigan quedarán en suspenso hasta ofrecer la satisfacción necesaria a su obispo[57]. Es probable que el ataque eclesiástico contra la usura llegue a su apogeo con la legislación de los Concilios de Lyon (1274) y Viena (1312). Reafirmó el primero las disposiciones del tercer Concilio Laterano (115), y

las cumplió con condiciones que colocaron de hecho al usurero fuera del palio de la ley. Ningún individuo ni sociedad, so pena de excomunión o interdicto, podía arrendar casas a los usureros; tenían que desahuciarlos (en el caso de haber sido ya admitidos) en el plazo de tres meses. Había de negárseles también la confesión, la absolución y la sepultura cristiana hasta haber hecho una restitución adecuada, y sus testamentos serían declarados nulos [58]. La legislación del Concilio de Viena era más radical todavía. Después de exponer la angustia que le había producido saber que hay comunidades en las que, contrariamente a la ley divina y humana, se sanciona la usura y se obliga a los deudores a respetar contratos usurarios, declara que todos los gobernantes y magistrados que a sabiendas respetan tales disposiciones incurren en falta de excomunión, y pide que todas las disposiciones de esta clase se anulen en el plazo de tres meses. Como la naturaleza de las transacciones usurarias se oculta a menudo bajo formulismos especiosos, los prestamistas se verán obligados a someter sus cuentas al examen de las autoridades eclesiásticas. Cualquier persona que declare obstinadamente que la usura no es pecado, será castigada como hereje, y los inquisidores tienen la obligación de proceder contra ella *tanquam contra diffamatos vel suspectos de hæresi* [59].

No sería fácil hallar un ejemplo más claro, bien de la soberanía eclesiástica y del esfuerzo por afirmar la superioridad de la ley moral sobre la conveniencia económica, que la necesidad, so pena de excomunión, de que sea anulada toda legislación secular que sancione la usura. Pero, para comprender la manera en que se intentaba poner en práctica el sistema, acaso no sean tan reveladores los acuerdos de los concilios como la correspondencia entre la *Curia* papal y las autoridades eclesiásticas a ella subordinadas sobre casos concretos y detalles de interpretación. ¿Obliga la restitución a los herederos de quienes han hecho una fortuna con la usura? Sí; les alcanzan las mismas penalidades que a los ofensores originales. El objeto piadoso del rescate de prisioneros no justifica la demanda de recompensa por la concesión de un préstamo. Será considerado usurero, no sólo aquel que impone interés, sino el

que especula con el tiempo y exige precios más elevados cuando vende al crédito. Aun cuando los deudores hayan jurado no recurrir contra los usureros, tendrán las autoridades eclesiásticas que obligarles a restituir sus ganancias, y, en el caso de que los testigos se vean sobrecogidos por la protección que dan los poderosos a los usureros, se puede imponer castigo aun a falta de pruebas, con tal que la ofensa sea cuestión de notoriedad pública. Se advierte a un arzobispo de Canterbury que la usura es peligrosa, no sólo para el clero, sino para todos los hombres, y se le advierte que debe aplicar las censuras eclesiásticas para garantizar la restitución, sin deducir interés alguno, de la propiedad que ha sido empeñada. Los usureros, dice una carta papal al arzobispo de Salerno, se resisten a restituir las ganancias o dicen que carecen de recursos; es su obligación disponer que todos los que puedan hagan la debida restitución a aquellos de quienes se tomaron intereses o a sus herederos; cuando no es posible ni lo uno ni lo otro, se hará la restitución en beneficio de los pobres; porque, como dice Agustín, *non remittitur peccatum, nissi restituitur ablatum.* Se informa al Papa que en Génova se estila pagar, al fin de un plazo estipulado, por las mercancías, precios superiores a los que rigen en el momento de la venta. No está claro si tales contratos son necesariamente usurarios; sin embargo, los vendedores caen en el pecado, a menos que exista la probabilidad de que cambien los precios para cuando se haga el pago; "y, por lo tanto, mostrarán sus conciudadanos un prudente celo por la salvación del alma si cesan de hacer contratos de esta clase, ya que no se pueden ocultar al Todopoderoso los pensamientos de los hombres" [60].

Resulta evidente, de un número de casos dudosos sometidos a Roma para su consideración, que no se administraban fácilmente las leyes sobre la usura. Pero es evidente también que se hacían todos los esfuerzos posibles para servir de guía en la solución de problemas difíciles o técnicos. En el libro de las costumbres comunes, escrito en el siglo XIII para guía de la penitenciaría papal en el trato de casos extremos, aparecen algunos precedentes sobre el trato que deben recibir los usureros [61]. Por aquella época apareció también la guía de

San Raimundo sobre los deberes de un archidiácono, que contiene una larga lista de las investigaciones que deben hacerse durante una visita, incluyendo todas las formas posibles de extorsión, y la cual tenía por objeto exponer tipos distintos de contratos falsos —sociedades ficticias, préstamos en forma de venta, depósitos excesivos en garantía de anticipos— para ocultar un delito [62]. Las instrucciones a los confesores definen con igual detalle los procedimientos a seguir. El confesor, se dice en una serie de documentos sinódicos, debe "hacer investigaciones sobre el comercio y otras actividades relacionadas con la avaricia y la codicia". Debe hacer pública la conducta de los barones y los señores feudales si han formulado ordenanzas contrarias a la libertad de la Iglesia, si niegan justicia a cualquiera que la solicite o si oprimen a sus vasallos con indebidos impuestos, gabelas o servicios. "En relación con los *burgesses*, mercaderes y funcionarios *(ministrales)*, debe investigar el sacerdote las condiciones de rapiña, usura, promesas hechas que envuelven condiciones de usura, soborno, ventas falsas y engañosas, malos pesos y medidas, mentiras, perjurios y engaños. En cuanto a los cultivadores del campo *(agrícolas)* es su deber investigar cuestiones de robo y retención de la propiedad de otros, en particular con relación a los diezmos...; también en cuanto al cambio de lugar de los mojones y la ocupación de la tierra de otros... En relación con la avaricia, se han de hacer preguntas de esta manera: ¿eres culpable de simonía..., un juez injusto..., un ratero, un ladrón, un perjuro, un hombre sacrílego, un jugador, un cambiador de mojones..., un falso mercader, un opresor de cualquiera y, sobre todo, de viudas, huérfanos u otras personas en miseria, para recibir en cambio ganancias avarientas o injustas?" Los culpables de avaricia tienen que hacer penitencia dando limosnas generosas, basándose en el principio de que "las cosas contrarias se curan con otras cosas contrarias". Pero hay ciertos pecados a los cuales no es posible aplicar penitencia hasta haber hecho la restitución debida. Uno de éstos es la usura; y la usura, ya lo hemos visto, incluye, no sólo lo lo que hoy llamaríamos interés, sino el pecado de quienes, por negociar al crédito, venden caro y compran barato. Si, por

razones prácticas, no es posible la restitución, se pedirá al ofensor que la hagan sus herederos, y, cuando no se encuentre al perjudicado, el dinero se empleará según los consejos del obispo si la suma es importante, o del sacerdote si es pequeña, "en obras piadosas, sobre todo, en beneficio de los pobres" [63].

Los manuales para uso del confesonario y los libros para guía del devoto, ilustran las enseñanzas más populares sobre este asunto. Es considerable el espacio que dedican a la ética de los negocios. En el siglo XV, el obispo Pecock pudo hacer frente a las quejas de los lolardos de que las Sagradas Escrituras quedaban sepultas bajo una masa de interpretaciones, valiéndose, a modo de ilustración, de los libros escritos sobre el tema "Presta, sin esperar recompensa alguna", e insistiendo en que todas las instrucciones sobre la usura eran bien poco "para contestar... todas las dudas, escrupulosas y tremendas, y las cuestiones que todo el día necesitaban solución en los regateos y disputas de los hombres" [64]. Había, un siglo más tarde, regiones en las cuales se ensayaba esta doctrina con todo el vigor de antes. Distaba 1552 sólo ocho años del Parlamento que aprobó la Reforma escocesa. Pero el catecismo que escribió en aquel año el arzobispo de St. Andrews no exhibe la menor disposición a ceder ante las debilidades económicas de sus diocesanos. Denuncia a los usureros, a los patronos que retienen los jornales, a los mercaderes codiciosos que venden artículos fraudulentos, a los terratenientes avarientos que oprimen a los arrendatarios y, en general —una acusación amplia y comprometedora—, "a todos los miserables que se enriquecen sin continencia" y a todos "los que pueden evitar que su vecino esté en la pobreza y la desgracia y no lo hacen" [65].

Poco nos queda, sin embargo, del problema fundamental de cómo resolvían los tribunales eclesiásticos, en la práctica, estas cuestiones. Es un campo casi virgen todavía. En el continente podemos tropezar con alguna incursión que otra. Los obispos declaran la guerra a los usureros notorios, sólo para tropezar con las represalias de las autoridades seculares, para quienes el prestamista es harto útil para permitir que sea víctima de los demás [66]. A fines del siglo XIII, un arzobispo de Bourges obliga a treinta y cinco usureros a "vomitar" en

una sola sesión [67], y setenta años después cobra un inquisidor en Florencia, en el plazo de dos años, 70.000 florines de los usureros y los blasfemos [68]. En Inglaterra era la moralidad comercial campo de contienda cuya soberanía se disputaban de tiempo en tiempo las autoridades eclesiásticas y seculares. Reclamaban para sí los tribunales eclesiásticos los casos de quebrantamiento de contratos en general, apoyándose en que envolvían cuestiones de *læsio-fidei* y, sobre todo, de usura, considerados como ofensas a la moralidad, penadas taxativamente por el derecho canónico. Tanto la Corona como los municipios les disputaban estas atribuciones. Aquélla, por la Constitución de Clarendon [69] *, reservaba expresamente los casos de deuda para los tribunales reales, y la misma regla se aplicó en más de una ocasión en el curso de la siguiente centuria. Estos prohibieron una y otra vez a los *burgesses* llevar sus pleitos a los tribunales eclesiásticos, y les imponían multas cuando violaban esta prohibición [70]. Una y otros, a pesar de las repetidas protestas del clero [71]. Conseguían que los contratos de usura se llevasen a los tribunales seculares; pero no conseguían desplazar la jurisdicción de la Iglesia. No consistía el problema en decidir si se había de castigar al usurero o no —sobre lo cual existía un solo criterio—, sino en quién había de monopolizar el lucrativo negocio de la imposición de castigos, y en la práctica, el usurero salía de las garras de uno para caer en las del otro. Las autoridades locales, desde la

* Forman las Constituciones de Clarendon, nombre con que se las conoce en la historia constitucional inglesa, un grupo importante de leyes, promulgadas por Enrique II en Clarendon, en 1164. Consistía su finalidad en dar una solución definitiva a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La oposición del clero, que les negó acatamiento, acabó en la renunciación formal de las mismas, ocho años más tarde, por el propio rey, en Avranches. De sus dieciséis declaraciones, una sobre todo provocó la más ruda oposición eclesiástica: la que disponía que los clérigos acusados de la comisión de un crimen pasarían a la jurisdicción de los Tribunales de la Corona, es decir, civiles. Otras, como la que aludía a pleitos determinados, aun cuando ambos litigantes pertenecientes a la Iglesia, pasaron a formar parte de la tradición constitucional inglesa, aun a pesar de la vida legal corta que se concedió a las Constituciones de Clarendon. Forman una fuente importante de documentación para el estudio de la evolución constitucional británica. *(N. del T.)*

ciudad de Londres al más humilde tribunal de señorío, formulan reglamentos contra "las prácticas ilegales", y hacen que los ofensores se estrellen contra ellos [72]. Piden los Comunes que los corredores de Lombard Street sean desterrados y que las ordenanzas de Londres para el caso tengan aplicación general [73]. Los jueces de vista escuchan los cargos contra los usureros [74], y el Tribunal de Chancery recibe las demandas de las víctimas que no pueden hallar satisfacción en el derecho común [75]. Y la Santa Iglesia, aunque parece haber sólo un caso de legislación sobre el tema por un concilio eclesiástico inglés [76], continúa castigando al usurero según su propia manera de hacerlo.

Porque, a pesar del conflicto de jurisdicción, el resentimiento creciente hacia las normas de los abogados eclesiásticos y la expansión del capitalismo a fines de la Edad Media, es evidente que los casos comerciales siguen siendo llevados, en ocasiones al menos, ante los tribunales eclesiásticos. Además, a partir de la mitad del siglo XIV, las autoridades seculares no les niegan el derecho a enjuiciar casos de usura. Un estatuto de 1341 disponía (como se había hecho ya mucho antes) que el Rey tuviese atribución sobre los usureros muertos y la Iglesia sobre los usureros vivos. Se repitió la misma reserva de los derechos eclesiásticos un siglo más tarde, bajo Enrique VII, y continuó, vestigio anticuado de comunes fórmulas, hasta la edad del capitalismo vigoroso, en tiempos de Isabel y Jaime I [77].

Es improbable que fuesen amplias las oportunidades de las autoridades eclesiásticas para imponer el derecho canónico en casos de préstamo. Como es natural, la mayoría de estos casos surgían en las ciudades comerciales, y éstas no veían con pavor la intervención de la Iglesia en cuestiones de negocios. En Londres eran frecuentes los choques entre los tribunales del Oficial, el alcalde y el Rey a principios del siglo XIII. Se llevaban los casos al primero, al parecer, cuando se deseaba un fallo rápido, o cuando se trataba de cuestiones que se suponía no serían del agrado de los tribunales seculares. Así, los artesanos, a fin de obtener una ilustración curiosa de entre muchas, se valían de los tribunales eclesiásticos para

aplicar las regulaciones comerciales de las asociaciones, las cuales serían con mayor probabilidad revocadas por los alcaldes y concejales, siguiendo el método sencillo de exigir un juramento y castigar a continuación a quienes lo quebrantaban. Los herreros, por ejemplo, formaron una "confederación", apoyada en un juramento, con el objeto de, como decían, abandonar el trabajo nocturno, pero que no tenía otra misión, como se demostró ante los tribunales, que evitar que los que no perteneciesen a la organización pudiesen ocuparse en este oficio, presentando querella contra los infractores de sus disposiciones ante los tribunales eclesiásticos. Los espueleros prohibieron el trabajo de la puesta a la salida del sol, y llevaron a un ofensor ante el archidiácono, con el resultado de que "el susodicho Ricardo, después de haber sido amonestado tres veces por el Oficial, ha sido expulsado de la Iglesia y excomulgado mientras no jure respetar las ordenanzas" [78].

Aún en períodos posteriores, los indicios que obtenemos de las actividades de la jurisdicción eclesiástica bastan para demostrar que no es letra muerta. Los sacerdotes acusados de usura eran castigados por sus obispos [79]. Muchos demandantes apelaban al tribunal de Chancery, arguyendo que no habían obtenido justicia en los tribunales de los obispos o archidiáconos, donde la acción en casos de deuda o usura se había iniciado ante "hombres espirituales" [80]. Los registros de los tribunales eclesiásticos muestran que a veces las cuestiones comerciales eran consideradas de la competencia de los tribunales seculares, pero los casos de quebrantamiento de contrato y usura continuaban, sin embargo, bajo su propia jurisdicción [81]. El tribunal eclesiástico de Whalley castiga como se merece a la desacreditada familia de Marcroft; Guillermo, el padre, era un usurero vulgar; Alicia, su hija, coció pan el día de Pentecostés, y Eduardo, su hijo, hizo una camisa el día de Todos los Santos [83]. El comisario de Londres cita a Tomás Hall *super criminæ usurariæ pravitatis,* apoyándose en que, habiendo anticipado cuatro chelines a Tomás Foster, con la garantía del cinturón, exigió doce peniques más de lo prestado, y lo suspende por no haber comparecido [84]. Ni siquiera acabó la Reforma con las prácticas de esta clase. En los tribunales eclesiásticos, en tiempos de Isabel, se examinan casos de usura, y aun en un gran centro comercial como Londres era posible, en el reinado de Jaime I, que el comisario del obispo sentenciase a los mercaderes por "dar dinero en préstamo con excesivas ganancias" [85].

Pero las gentes se valieron de algo más que penas legales para alzar una barrera defensiva contra los abusos del prestamista. Existía desde los primeros tiempos una escuela de opinión que sostenía que, en vista de las varias estratagemas usadas para "dar color" a los contratos, la prohibición directa era casi inútil, por lo cual era partidaria de una política que diese facilidades para la obtención de préstamos en condiciones menos onerosas que las del prestamista. De hecho, los eclesiásticos intentaron dar de lado al usurero, fundando instituciones donde los pobres pudiesen obtener dinero barato. Las parroquias, fraternidades religiosas, gremios, hospitales y acaso los monasterios, prestaban granos, ganado y dinero [86]. En Inglaterra, los obispos organizaban préstamos de esta naturaleza con la aprobación papal a mediados del siglo XIII [87], y dos siglos más tarde, hacia 1462, los franciscanos encabezaron el movimiento para la fundación de Montes de Piedad, que, iniciados en Italia, se extendieron, para mediados del siglo XVI, a Francia, Alemania y los Países Bajos, y aunque no llegaron a Inglaterra —porque se interpuso la Reforma—, suplieron un tema de frecuentes comentarios y elogios a los escritores ingleses sobre ética económica [88]. El aspecto monetario del derecho canónico sufrió una constante transformación, ocasionada por la necesidad de adaptarlo a la creciente complejidad de la organización comercial, hasta llegar por lo menos al concilio laterano de 1515. El ingenio desplegado por la opinión profesional en la formulación de este código era en sí una prueba de que un volumen considerable de negocios —y estipendios— resultaba de ello, pues los abogados no sirven a Dios de balde. Los canonistas, que gozaban de mala reputación entre la opinión pública, no eran, por decir las cosas sin ánimo de ofender, más inocentes que otros abogados en el gentil arte de los negocios. Los italianos, en particular, como era natural que sucediese en la capital financiera de Europa, se

mantenían a tono con las circunstancias, y los canonistas italianos alcanzaron verdaderos prodigios de ingenio legal. Por otra parte, en Inglaterra, quizá porque los ingleses eran raramente virtuosos, o porque, como dijo un extranjero, "no temían hacer contratos usurarios" [89], o, con mayor probabilidad, porque los negocios ingleses eran de lento y conservador desarrollo, el canonista inglés Lyndwood se contentaba con citar la frase de un arzobispo del siglo XIII y dejar las cosas en tal estado [90].

Pero cualquiera que fuese la distinción o refinamiento de los abogados, la esencia de las cosas era muy sencilla. Ve la iglesia la compra y venta o el préstamo como casos de buena o mala conducta. Si bien puede un racionalista como el obispo Pecock insistir en que el rico, como tal, no es odioso ante Dios [91], alienta un prejuicio tradicional contra las artes por las cuales los hombres —los legos al menos— adquieren riquezas, y se inclina a amontonarlos bajo el feo epíteto de la avaricia. Los mercaderes que organizan un monopolio o los prestamistas que oprimen al pobre no son considerados como negociantes estrategas, sino como *nefandœ bellucœ:* monstruos de iniquidad. En cuanto a los expendedores de víveres y vituallas, "que conspiran malvadamente para que nadie venda más barato que los demás", y a los especuladores, "que compran granos, carne y vino... para amasar dinero a costa de sus semejantes", no son, "de acuerdo con las leyes de la Iglesia, mejores que los criminales vulgares" [92]. En consecuencia, cuando sube el precio del pan, o cuando los fruteros de Londres, persuadidos por un espíritu audaz de que son "todos pobres y mentecatos a causa de su propia simpleza, y que si todos siguiesen su consejo serían ricos y poderosos" [93], forman una combinación, con grandes pérdidas y sufrimientos para la gente, los *burgesses* y campesinos no se consuelan con la esperanza de que las leyes de la oferta y la demanda hagan bajar nuevamente los precios. Fuertes con la aprobación de todos los buenos cristianos, llevan al molinero al potro, y someten a razón al frutero en el tribunal del alcalde. Y el sacerdote de la parroquia pronuncia un sermón sobre el sexto mandamiento, escogiendo como texto las palabras del *Libro de los Proverbios:* "No me deis ni riquezas ni miseria, y sí sólo lo suficiente para mi sostenimiento."

III

EL IDEAL Y LA REALIDAD

Este ha sido, en resumen, el ambiente y la esencia misma del pensamiento económico que heredó el siglo XVI, y el cual condujo a una serie de cambios sorprendentes en el arrendamiento de la tierra, en los precios, en la organización comercial y financiera, que convirtieron esta época en progresivo campo de experimentación. Salta a la vista que todas las implicaciones de esta filosofía eran, por una parte, intensamente conservadoras. No había que pensar en el progreso, ni mucho menos en una radical reconstrucción social. En los numerosos movimientos herejes de la Edad Media, las aspiraciones sociales se combinaban a menudo con la crítica del lujo y pompa de las jerarquías eclesiásticas. La Iglesia oficial, que combatía casi con igual intensidad la independencia de pensamiento en los estamentos sociales inferiores, tanto cuando rozaba cuestiones de la salvación eterna como cuando se relacionaba con su bienestar temporal, fruncía el ceño ante especulaciones tan peligrosas, y a veces las aplastaba con una ferocidad no menos implacable que la del más salvaje Terror Blanco de que da testimonio la historia moderna, al combatir las insurrecciones más formidables.

Intelectualmente, la iglesia apoyó plenamente la teoría estática, que consideraba el orden social como algo inalterable, que no se debía mejorar, sino aceptar. Salvo en raras ocasiones,

7.0.5.

sus heraldos repetían la doctrina convencional, según la cual, los pies nacieron para trabajar, las manos para pelear y la cabeza para gobernar. Es natural, por lo tanto, que condenasen las agitaciones, como el movimiento comunal [94], cuyo propósito era derrocar ese orden natural, aunque el desarrollo de las ciudades libres fué una de las glorias de la Europa medieval y el germen de casi todos los avances siguientes de la civilización. Al hacer referencia a las cuestiones de conducta económica, no les alentaba el deseo de conquistar reformas, sino el propósito de mantener las normas tradicionales de moralidad personal, de la cual formaba parte importante la conducta económica.

De hecho, la Iglesia era un inmenso interés creado, comprometido de lleno en la estructura económica, en particular en todo lo que se relacionaba con la agricultura y la propiedad de la tierra. Como era ella misma el mayor de los terratenientes, mal podía estar reñida con la estructura feudal, como no puede pugnar hoy con el sistema de derechos de propiedad la Comisión eclesiástica, el más importante propietario minero de nuestros días. La persecución de los franciscanos espirituales, que se atrevieron a mantener contra la bula de Juan XXII la regla de pobreza evangélica de San Francisco, sugiere que las doctrinas que atacan la santidad de la riqueza se asemejan demasiado a las enseñanzas de Cristo para ser aceptables a los príncipes de la Iglesia cristiana. El vasallaje y las servidumbres formaban la base de todo el sistema económico que regía para las nueve décimas partes de la población agrícola en todas partes, menos en Italia y Flandes. De cara, en el siglo XVI, con los males de la agricultura, sometida a un régimen de competencia, los reformadores conservadores suspiraban por las armonías sociales de una época que se esfumaba, "que tejió un nudo de amistad colateral entre señores y arrendatarios, que inducía al señor a cuidar de su inquilino como si fuese un hijo y a los inquilinos a amar y obedecer al señor de manera tan natural como ama el hijo al padre" [95]. La tendencia a glorificar el pasado es muy significativa a modo de comentario sobre su propia época, pero como presentación de las condiciones de siglos anteriores es totalmente engañosa.

En realidad, y para los siervos que componían la masa de los agricultores medievales, la edad de oro de la prosperidad campesina es un mito romántico, con algunas excepciones, que no debiera sorprender a nadie más de lo que hubiera sorprendido a los mismos campesinos. Consistía la esencia misma de la propiedad feudal en la explotación, en la forma más cruda y desvergonzada, incluyendo trabajos forzados, *corvées** adicionales en el momento mismo en que más necesitado estaba el campesino de atender sus propias labores, incontables derechos e impuestos, la obligación de trabajar en el molino y el horno del señor y de someterse a la justicia del tribunal privado del propio señor feudal. Las costumbres de la casa señorial, la escasez de trabajo y, en Inglaterra, la intromisión constante de los tribunales reales, iban limando lentamente las agudas aristas del sistema, y de las ruinas a que vino a parar surgía en la Inglaterra del siglo XV una población próspera de campesinos independientes. Pero durante la mayor parte de la Edad Media había sido inmenso, sin embargo, el peso de sus acumulados inconvenientes. No había margen para la ilusión entre las personas que vivían sometidas a la dureza de estas condiciones. El primer paso del campesino que había ahorrado algún dinero consistía en comprar la obligación que tenía de trabajar en la mesnada del señor. La Revolución campesina en Inglaterra, la *Jacquerie* en Francia y los alzamientos repetidos de los campesinos alemanes revelaban un estado de desesperación social que pocos movimientos posteriores excedieron en odio y crueldad.

Es natural preguntar (aun cuando algunos escritores sobre la economía medieval tratan de ignorarlo) cuál era la actitud de la opinión religiosa hacia la servidumbre. Y es a duras penas posible hallar respuesta a esta pregunta, a menos que se diga que, salvo en algunos casos excepcionales, la opinión religiosa ignoraba la cuestión por entero. Es verdad que la Iglesia condenaba los impuestos arbitrarios e insistía en la

* Servicios feudales de carácter personal y obligatorio, que imponía el señor, tales como la construcción y reparación de caminos. *(N. del T.)*

necesidad de tratar al siervo humanamente. Verdad es que describía la manumisión del siervo como un acto de piedad, como un regalo hecho al pobre. Porque no son los siervos "herramientas vivas", sino hombres; ante los ojos de Dios, todos los hombres son siervos, *conservi*, y en el reino celestial Lázaro ocupa un puesto privilegiado [96]. Verdad es también que el vasallaje era una categoría legal, más que económica; en la Inglaterra del siglo XIV había siervos ricos. Pero la liberación del individuo no equivale a condenar la institución. Dijesen o hiciesen los "sacerdotes alocados" lo que les pareciese, la Iglesia oficial, cuya riqueza consistía en su mayor parte en propiedades feudales, necesitaba moverse con circunspección.

Parece que el derecho canónico aceptó y legalizó la servidumbre [97]. Pocos eclesiásticos prominentes la denunciaron. Santo Tomás decía que era uno de los resultados del pecado, pero esto no impidió que la hallase justa por razones económicas [98]. Casi todos los escritores medievales la aceptaron, al parecer, o la disculparon. Los terratenientes eclesiásticos, aunque más conservadores en sus métodos, no parecen haber sido mejores ni peores que los demás. *Rustica gens optima flens, pessima gaudens,* daba expresión a un sentimiento que atraía a veces, es de temer, a los religiosos absortos en el cobro de rentas y en la acumulación de ganancias sacadas de la tierra en grado no menor que a la aristocracia feudal, con la cual estaban mezcladas irremediablemente las altas esferas de la jerarquía eclesiástica. Cuando les llegó la suya, *Juan sin Nombre,* y *Juan Molinero* y *Juan Carretero,* que se puede suponer que conocían a sus amigos, quemaron los archivos de la abadía de St. Albans, cortaron la cabeza a un arzobispo y arrasaron las fincas de un abad de Kempten con no menor entusiasmo que el desplegado en saquear a sus explotadores sin investidura religiosa. Los campesinos en rebeldía en Alemania e Inglaterra, y no la Iglesia, aducían que "Cristo había hecho a todos los hombres iguales" [99], y en Alemania, por lo menos, sus amos demostraron ser poco compasivos. La desaparición de la servidumbre —que no llegó a Francia hasta el siglo XVIII y a Alemania hasta el siglo XIX— fué parte de un general movimiento económico, con el cual poco tuvo que ver la Iglesia, y

contra el cual los hombres de la Iglesia, como propietarios, se resistieron a menudo. Debe mucho menos al cristianismo que al liberalismo humanitario de la Revolución Francesa.

Tienen razón el crítico y el apologista. Pues si la opinión religiosa cedía en muchas cosas, mucho era también lo que podía reclamar para sí, y el hábito mental que llevó a la Iglesia medieval a la impotencia casi para corregir los abusos escalonados del sistema de la propiedad rústica, fué precisamente lo que la hizo fuerte, en teoría al menos, para examinar las transacciones económicas del individuo. En los comienzos de la Edad Media había defendido la protección del trabajo pacífico y el cuidado de los pobres, los desgraciados y los oprimidos; había defendido el ideal de una solidaridad social frente a la desnuda fuerza de la violencia y la opresión. Con la creciente complejidad de la civilización económica, se vió cara a cara con problemas que no podían resolverse fácilmente según las categorías tradicionales. Pero no renunciaba a ellos, aun cuando los acometiese caprichosamente, y el mundo de la moralidad económica, que hoy nos desconcierta, se iba convirtiendo en una nueva, aunque comprometedora, oportunidad. Por mucho hincapié que se haga —y a duras penas será excesivo— en el abismo que separa la teoría de la práctica, en las limitaciones que desvirtúan los principios y en el casuitismo que desfiguró la obra de los canonistas, al igual que de otros abogados, el esfuerzo por atraer las actividades humanas más comunes y los apetitos humanos más ingobernables hacia la órbita de un sistema universal brilla aún por encima de todo con esplendor un tanto desvaído. Cuando la distinción entre lo que es permisible en la vida privada y lo que es permisible en los negocios ofrece un escape tan plausible del juicio emitido acerca de la codicia, algo es haber insistido en que las reglas de caridad alcanzan a lo segundo no menos que a lo primero. Cuando se puede eludir la austeridad de los principios señalándolos como aplicables sólo a aquellas relaciones de la vida en las cuales la aplicación es menos costosa, algo es haber intentado construir un sistema lo suficientemente recio para resistir los embates de la inescrupulosidad comercial, pero bastante elástico también para permitir cualquier transacción le-

gítima. Si es propio insistir en la existencia de la avaricia y usura en las altas esferas, no es menos importante observar que llamaban los hombres estos vicios por su nombre, y que no habían aprendido aún a persuadirse de que la codicia era característica de la empresa y la avaricia de la economía.

Tentadoras son tales antítesis, y no es extraño que algunos autores se hayan entretenido con ellas. Para una generación a la cual había traído desilusión la libre competencia y la cual parecía dispuesta a exigir un criterio de conveniencia social más lógico que el veredicto del mercado, la única y celosa suspicacia del egoísmo económico, que era actitud dominante de la Edad Media, resulta más inteligible de lo que era para los optimistas arrebatados de la Edad de la Razón, la cual, en lo que alcanza a su teoría de la conducta de los hombres en sociedad, merece mucho más que el siglo XIII el calificativo de la Edad de la Fe. En el siglo XX, con sus *trusts* y combinaciones, su control de la industria por los negocios y de unos y otra por las finanzas, sus esfuerzos por fijar jornales y precios equitativos, sus racionamientos y sus monopolios, acaso estén las armonías económicas un tanto salidas de sus goznes. La actitud con que da cara a las cuestiones de la organización económica parece tener mayor afinidad con la ira del *burgess* medieval al denunciar la codicia del usurero y el comerciante sin escrúpulos, que con la reposada confianza de sus inocentes abuelos en los infalibles manejos de una mano invisible.

Sin embargo, la analogía, aunque genuina, es superficial y si exageramos sus contornos, no haremos la necesaria justicia a los elementos más característicos del pensamiento medieval. No estriba la importancia de su contribución en las teorías particulares sobre precios e intereses, que se repiten en todas las edades, siempre que las condiciones del ambiente económico exponen al consumidor y al deudor al abuso de los demás. Ha de buscarse en la insistencia de los pensadores medievales en que la sociedad es un organismo espiritual, no una máquina económica, y en que la actividad económica, que es un elemento subordinado dentro de una vasta y compleja unidad, requiere ser dominada y contenida con referencia a los fines morales en nombre de los cuales suple los medios materiales. Tan des-

piadada es la tiranía de los apetitos económicos, tal es la tendencia al engrandecimiento del imperio de los intereses económicos, que la doctrina que los confina a su propia esfera, como siervos, no como amos, de la civilización, puede con razón considerarse entre las más preñadas verdades que formen elementos permanente de una sana filosofía. Y acaso no esté hoy tan claro como parecía hace un siglo que el sustituir el criterio de la conveniencia económica, interpretado tan fácilmente en términos de cantidad y masa, por el concepto de una conducta de vida superior a los deseos individuales y las exigencias temporales, que es lo que designaba el teorizante medieval como la "ley natural", haya sido un bien, puro y simple.

Al fin y al cabo, es preciso reconocer que se dió la cara, aunque sólo fuese en pequeña escala, al problema de la moralización de la vida económica, antes que renunciar a él. Acaso el ensayo no fuese práctico, y casi desde el principio estuvo expuesto al descrédito de la notoria corrupción de las autoridades eclesiásticas, que predicaban la renunciación y daban lecciones prácticas de codicia. Pero llevaba en sí algo que olía a heroísmo, y no es menos absurdo ignorar la nobleza de concepción de lo que sería el idealizar sus resultados prácticos. La mejor prueba del interés que el intento hecho por subordinar los intereses económicos a la religión había despertado se descubre en la persistente insistencia en el mismo punto de los reformadores, para quienes el papa era un Anticristo y el derecho canónico la abominación misma, y el horror de los hombres decentes cuando, en el siglo XVI, su desintegración estaba harto en evidencia para negarla por más tiempo.

CAPITULO SEGUNDO

LOS REFORMADORES CONTINENTALES

"No debiera tolerar la Iglesia de Cristo, ni tampoco una comunidad cristiana, a quienes prefieren las ganancias particulares al bien general o las buscan con perjuicio para sus semejantes."

Bucer: *De Regno Christi*

Lord Acton, en un pasaje inolvidable de su *Inaugural lecture on the Study of History*, dice que "después de muchas edades persuadidas de una decadencia franca y de la inevitable disolución de la sociedad, gobernadas por las costumbres y las voluntades de hombres ya en la tumba, surgió el siglo XVI valerosamente armado para dar cara a una experiencia improbada todavía y dispuesto a contemplar con esperanza las perspectivas de una transformación incalculable" [1]. Aludía al nuevo mundo revelado por los conocimientos, la ciencia y la exploración. Pero sus palabras ofrecen un texto adecuado para abrir una discusión sobre los cambios en el concepto de las relaciones entre la religión y los intereses seculares que se produjeron en el mismo período. Fué consecuencia inevitable de ello el brote, después de un prolongado conflicto moral e intelectual, de

nuevos conceptos de conveniencia social y nuevos rumbos del pensamiento económico.

Eran complejos los tejidos de este movimiento y no se puede hallarles una explicación completamente satisfactoria en la fórmula que asocia la Reforma al desarrollo del individualismo económico. Preparan los sistemas su propia caída mediante un proceso previo de petrificación. La tradicional filosofía social era estática, en el sentido de presuponer un código de relaciones de clases claramente formulado por la costumbre y el derecho, escasamente afectados por el flujo y reflujo de los movimientos económicos. Era tan manifiesta su debilidad ante nuevas fuerzas como la tensión a que lo sometían la rebelión contra los orígenes mismos de la jurisprudencia eclesiástica, el descrédito parcial del derecho canónico y la disciplina eclesiástica y el desarrollo de una ciencia política equipada en los arsenales de la antigüedad. Pero no quiere decir esto que ha de despreciarse el efecto de la Reforma, precisamente porque las causas principales que convirtieron la época en una vertiente por la cual se deslizaban los arroyos de la nueva teoría social han de buscarse en otra parte. No reflexiona la humanidad sobre las cuestiones de organización social y económica hasta verse obligada por la presión aguda de algún acontecimiento práctico. Fué el siglo XVI una era de especulación social, por la misma razón que el principio del siglo XIX: porque era una época de dislocación social. La respuesta de los conservadores maestros religiosos al espíritu que parecía anunciarles el triunfo del Becerro de oro produce la última gran expresión literaria de los encantos con que sugestionaba a la conciencia media que había sido formada por un orden social anterior. Las deducciones prácticas de la teoría social de la Edad Media se expresan en el siglo XVI con claridad superior aún a la de su cenit, a causa de que se expresan con el énfasis natural de un credo que se siente amenazado.

I

LA REVOLUCION ECONOMICA

La revolución religiosa de la época vino a un mundo estremecido por la crisis económica más vasta que sufrió Europa desde la caída de Roma. La curiosidad artística y religiosa y la habilidad técnica, la sabiduría y la ciencia política, la investigación que exploraba el pasado y la visión profética que desgarraba el futuro, todo había volcado sus tesoros en el suntuoso sagrario de la nueva civilización. Detrás de los genios de la belleza y la sabiduría, que habían sido sus arquitectos, se movía una enfangada, aunque indispensable, figura. Era el Demonio que se encontró Dante en el círculo cuarto del Infierno, murmurando monsergas, y que había de encontrarse Sir Guyon tres siglos después, ennegrecido por el humo y chamuscado por el fuego, en una caverna próxima a la entrada del Infierno. Sus desgarbados esfuerzos arrancaban las piedras que llevaba Miguel Angel a su lugar, y hundían en el suelo arcilloso de Roma los cimientos de las paredes que había de adornar Rafael.

Porque el dominio del hombre sobre el ambiente anunció la aurora de una nueva era, y el instrumento de que se valió para triunfar ha sido la presión de las expansivas energías económicas. Como la soberanía en la sociedad feudal, habían sido, salvo en casos aislados, fragmentarios y descentralizados los esfuerzos económicos de la Edad Media. Desde aho-

ra se organizarían y disciplinarían las incursiones dispersas; las escaramuzas caprichosas e independientes vendrían a refundirse en una gran batalla, con un frente que se extendía desde el Báltico al Ganges y desde las islas productoras de especias al Perú. Cada año traía la noticia de nuevas victorias. El general que encabezaba las huestes y disponía las batallas era la potencialidad económica.

El poder económico, que desde mucho antes estaba en Italia como en su casa, empezó a desparramarse por la Europa occidental, hacía ya un siglo, y al tocarse el apogeo de los grandes descubrimientos, la inundación se hizo general y completa. Cualquiera que sea el grado de verdad como elemento de juicio de la política en el siglo XV, la apreciación convencional sobre su inutilidad hace poca justicia a su importancia económica. Las fuerzas que estaban llamadas a dominar el futuro probaron sus alas en una era de anarquía política. La era de Colón y Vasco de Gama fué resultado de la preparación paciente de los cartógrafos italianos y los marineros portugueses, de una manera tan cierta como los experimentos de anónimos predecesores prepararon la llegada de Crompton y Watt.

Fué la necesidad material el maestro que planteó el problema que habían de resolver los héroes de la época. La Europa de principios de la Edad Media, como el mundo del siglo XX, había sido un círculo cerrado. Pero no lo había cerrado el desarrollo de los conocimientos, sino la continuidad de la ignorancia, y mientras que ésta, habiendo cercado todo el mundo en un solo sistema económico, no cuenta con espacio para nuevas expansiones, aquélla, con el Mediterráneo como su apoyo fundamental, apenas había dado comienzos a la expansión. El aprovechamiento de las riquezas del Oriente, siguiendo las rutas con estrechas aperturas en Levante, daba la sensación, por la rigidez de los límites impuestos a su estrategia comercial, de un gigante que se alimentaba a través de las grietas de una pared.

Lo mismo que el esquema general, así eran los detalles. Inelástica en sus relaciones externas, era Europa, a duras penas, más flexible en sus relaciones internas. Había sido la aldea su unidad primaria, y la aldea, una comunidad agraria fortificada por la costumbre, había contenido con la furia de la unánime virtuosidad los apetitos desordenados que amenazaban su rutina tradicional con el mal cuyo nombre era *Cambio*. Más allá de la aldea se encontraba la aldea más grande y privilegiada que se llamaba burgo, y los hermanos del burgo y el gremio habían vuelto al extraño enemigo, que subía de los valles y bajaba de los montes, una cara con la expresión del pedernal. Por sobre ambos estaban las naciones, que despertaban de su pereza lentamente. El nacionalismo era una fuerza económica antes de que la nacionalidad fuese un hecho político, y era una buena razón para causar molestias a un competidor el hecho de que fuese florentino o vasallo del emperador. La colonia privilegiada con su depósito, la muralla de hierro de la Liga hanseática, el *Fondaco Tedesco* de los sudgermanos, la fábrica de los aventureros mercantes ingleses, eran sólo grietas insignificantes en la pared del exclusivismo económico. El comercio, como ocurre hoy todavía en China o Turquía, se hacía en un régimen de capitulaciones *.

Este restringido marco había sido un hogar. En el siglo XV parecía ser más bien una prisión. Las energías expansivas chocaban contra las paredes; los apetitos inquietos roían y se impacientaban siempre que una rajadura en la superficie daba

* Como es suficientemente conocido, tiene el régimen de capitulaciones su origen en Tratados especiales de la Edad Media, negociados en particular entre las prósperas ciudades comerciales y territorios o países de distinta soberanía, por los cuales se hacían concesiones, como la jurisdicción de extraterritorialidad, en éstos a los súbitos o ciudadanos de aquéllas. Acaso el modelo que ha servido para la negociación de Tratados similares en días aún recientes lo ofrezca Turquía, donde los sultanes continuaron la tradición del Imperio bizantino. Sus capitulaciones principales, concedidas por los sultanes a los residentes extranjeros en Turquía, alcanzan los siguientes apartados: libertad de residencia, inviolabilidad del domicilio, libertad para viajar por mar y tierra, libertad de comercio y religión, inmunidad, bajo ciertas condiciones de las autoridades locales, extraterritorialidad exclusiva en los casos en que hubiere lugar a la intervención de la justicia o las autoridades, cuando ambas partes fuesen extranjeros de la misma nacionalidad, etc. El régimen de las capitulaciones está en franca decadencia hoy en día y es uno de los motivos de quejas de los pueblos directa o indirectamente sometidos a influencias ajenas. *(N. del T.)*

pie a la obra de demolición. Mucho antes de que la marcha de los turcos hacia el Sur cortase la última de las grandes rutas hacia el Oriente, el monopolio veneciano era ya intolerable. Mucho antes de que el botín de Méjico y la plata de Potosí inundasen Europa con tesoros, las minas de Alemania y el Tirol producían un volumen creciente, aunque todavía escaso, de metales preciosos, que estimulaban, más bien que saciaban, los apetitos [2]. No fueron los señores feudales, sino los campesinos ambiciosos, quienes empezaron a minar en Inglaterra las costumbres feudales, detrás de las cuales, como detrás de un dique, se habían acumulado sus pequeños ahorros. No fueron los grandes capitalistas, sino los artesanos emprendedores, quienes empezaron a valerse del control de las hermandades para implantar un sistema de explotación plutocrática, o quienes se escaparon, individualistas precoces, de la camaradería del burgo y el gremio, a fin de alcanzar la estatura que más les gustase en un aislamiento rural. No fueron siquiera los grandes descubrimientos la causa del enorme desnivel económico que empezó a sentirse desde el Sur y el Este al Norte y al Oeste. Las crónicas del comercio inglés y alemán sugieren que las naciones del Norte progresaban en riquezas y civilización [3], desde un siglo antes de los descubrimientos, y pasado otro siglo todavía, el desarrollo económico inglés dependía a tal extremo del Continente como si Díaz no hubiese doblado el cabo de Buena Esperanza o como si Colón no hubiese dado gracias al cielo por dirigir sus carabelas a las orillas de Zayton y Guinsay. Los descubrimientos, a los cuales se recurrió, primero para quebrantar el monopolio italiano, y después para dar de lado a los turcos, a medida que estrangulaban más completamente el comercio con el Oriente, no habían sido ni un feliz accidente ni el fruto de la desinteresada curiosidad científica. Registraron el pináculo de casi una centuria de paciente esfuerzo económico. Sus motivos eran tan prácticos como los de la caldera de vapor.

No fué menos sensacional el resultado por habérsele estado preparando desde hacía tanto tiempo. El mundo nuevo del siglo XVI, anunciado por una revolución económica no menos profunda que la de tres siglos después, tomó carácter

de la explosión de la energía económica en la cual había nacido. Como el siglo XIX, presenció un rápido incremento de riquezas y una impresionante expansión comercial, una concentración del poder financiero en escala jamás conocida; la aparición, en medio de fieras convulsiones sociales, de nuevas clases, y la depresión de las viejas; el triunfo, en fin, de una nueva cultura y de un sistema de ideas en un ambiente de luchas no menos tremendas.

En los libros de contabilidad, al igual que en los documentos de Estado, se iba escribiendo la crónica de una era que se distinguía tanto por los sensacionales acontecimientos económicos como por los que eran de carácter político. La decadencia de Venecia y de las ciudades sudgermanas que habían distribuído los artículos que Venecia importaba, y que en adelante tendrían que permanecer aisladas o buscar nuevas rutas comerciales hacia el mar, como ocurrió en algunos casos, pasando por los Países Bajos; el nuevo imperialismo económico de España y Portugal; la derivación del capitalismo hacia la minería y los tejidos; el desarrollo de las compañías comerciales, que ya no son locales, sino internacionales, y apoyadas con mayor firmeza en el poder de grandes acumulaciones de capital que en privilegios de carácter exclusivista para arrojar del campo a los competidores más débiles; una revolución en los precios que desbarató todas las relaciones acostumbradas; el derrumbamiento de la sociedad rural medieval, destrozada por la pesadilla de las guerras campesinas; el sometimiento de la organización industrial colegiada de la Edad Media a una potencia monetaria; el triunfo del Estado y su conquista, en grandes porciones de Europa, de la Iglesia: todos estos acontecimientos se amontonaron en un período de tiempo que no alcanzó a dos generaciones completas. Un hombre nacido cuando celebraba sus sesiones el Concilio de Basilea pudo ver también, si llegó a edad madura, la disolución de los monasterios ingleses. En la primera de estas fechas, apenas si los portugueses habían pasado de Sierra Leona; para cuando llegó la segunda eran los amos, desde hacía casi una generación, de un vasto imperio oriental. En unos setenta

y cinco años, se había transformado toda la armazón de la civilización europea entonces en existencia.

La vida inglesa, si se compara con el choque de corrientes que asolaban a Italia, Alemania, los Países Bajos, era relativamente tranquila. Pero aun en este ambiente estancado había remolinos provocados por el avasallador torrente continental. Cuando Enrique VIII llegó al trono, la organización económica del país se diferenciaba poco de la de los días de Wyclif. Cuando falleció Enrique VIII, cargado de años y de pecados, podían descubrirse ya, aunque pálidamente, algunas de las características esenciales que habían de distinguirla hasta el advenimiento de la caldera de vapor. Sólo quedaba por abrir la puerta de la expansión colonial y cuarenta años después asomaban ya los experimentos de colonización.

El fenómeno que más deslumbró a los coetáneos fué la rapidez con que Portugal, primero, y España, después, pasaron a ocupar un puesto de aparente opulencia. No se discernía todavía la némesis de la riqueza parásita, y quedó para el cínico racionalismo de un embajador de la comercial Venecia, en cuya presencia los nuevos plutócratas del Occidente parecían niños mal criados, el observar que las verdaderas minas del Imperio español no se encontraban en América, sino en el empapado suelo arcilloso de los Países Bajos [5]. Se puso de relieve la justicia de esta crítica cuando España, un cadáver atado a las espaldas de la comunidad más liberal y progresiva de la época, completó su propia ruina saqueando el tesoro del cual, mucho más que de Potosí, salían las riquezas del Imperio. Pero los comienzos de la lenta agonía, en la que estaba condenada a sufrir un ataque de parálisis la central generadora de la energía europea, eran todavía cuestión del futuro, y las generaciones posteriores de españoles podían volver el rostro con perdonable exageración a los años finales del reinado de Carlos I, como si fuesen la edad de oro de la prosperidad económica. Europa, como un conjunto, a pesar de las laceraciones producidas por las luchas religiosas, parecía haber resuelto los más apremiantes problemas económicos que la habían asediado a fines de la Edad Media. Durante mil años de lucha incesante con pantanos, bosques y zarzales, ha-

bía colonizado sus propias tierras inaprovechadas. Con esta obra tremenda casi acabada, volvió la atención a la tarea de colonizar el mundo. Abandonando la defensa, entró en una fase de expansión económica que estaba llamada a continuar creciendo durante cuatrocientos años, y que sólo en el siglo XX empezó a dar señales de aproximarse al final. Una vez al año, se regaban sus tierras con el oro llegado de América; una vez al año, se enriquecían con las doradas cosechas que llegaban de Oriente. Con el período de la experimentación económica ya a un lado, y con las nuevas relaciones firmemente establecidas, parecía tener a su alcance una nueva estabilidad económica asentada sobre cimientos mucho más amplios que en cualquier otra época anterior.

Portugal y España guardaban las llaves de los tesoros de Oriente y Occidente. Pero ni Portugal, con su población insignificante y su imperio, que consistía en poco más que una línea de fuertes y factorías, de 15.000 kilómetros de longitud, ni España, durante siglos un ejército en marcha y actualmente abrumada por las responsabilidades de su vasto y desparramado imperio, dedicada al fanatismo y con una incapacidad para los asuntos económicos que casi parecía hija de la inspiración, recogieron los frutos en sazón de los imperios que habían conquistado, ésta, después de lento y paciente esfuerzo; aquél, por pura casualidad. Amontonando un botín que no podían guardar, amasando fortunas que se les escurrían por entre los dedos, eran poco más que los agentes políticos de mentes más astutas y caracteres más versados en las artes de la paz. Todo período en el desarrollo social ha tenido su particular centro, o institución, o clase, en que parecían fijarse las cualidades características inherentes al conjunto. En la Europa de principios del Renacimiento fué Italia corazón del movimiento. En la Europa de la Reforma, le tocó en suerte a los Países Bajos. Amberes era la capital económica de la nueva civilización. Los mercados internacionales de moneda y productos eran las instituciones que mejor simbolizaban sus desbordantes energías económicas. Y su figura típica, el pagador de príncipes, era el financiero internacional.

Antes de ser envenenado por la persecución, la guerra y

la revolución, el espíritu de los Países Bajos hallaba su encarnación más pura en Erasmo, un profeta sin harapos y un reformador intocado por la pasión o la furia: cristalino espíritu representativo de un internacionalismo universal para el cual las fronteras de los Estados no eran más que un dibujo caprichoso sin más propósito que entretener la infantil malicia de los príncipes. De aquel país cosmopolita, destinado a ser refugio de la idea internacional expulsada por todas las demás potencias de Europa, Amberes, "hogar común a todas las naciones", era la más cosmopolita de las ciudades. Famosa ya como un centro de cultura, en virtud de la imprenta de Plantin *; metrópoli de la pintura en un país donde la pintura era casi una industria nacional, fué a un tiempo el santuario hacia donde se orientaba la devoción de maestros como Cranach, Durero y Holbein, y un asilo que se ofreció generosamente a los refugiados de países menos felices, dándoles un amparo que no había perturbado aún la campaña sistemática por acabar con la herejía. Tanto en la exuberancia de su vida intelectual como en el brillo de su prosperidad material, el pensador y el reformador hallaron un hogar espiritual, donde parecían acumularse las energías elásticas de la nueva era para rebotar e ir a caer en la tierra de la felicidad y los sueños, para centro de la cual More **, que conocía la Europa de su tiempo, escogió como el más plausible de los lugares los jardines de su casa en Amberes.

Mucho debía la preeminencia económica de Amberes a la región industrial que le guardaba las espaldas, de la cual salían las lanas y tejidos de Valenciennes y Tournai, los tapices de Bruselas y Oudenarde, el hierro de Namur y las municiones del país mugriento de los alrededores de Lieja, que iban a caer en caudal ininterrumpido sobre sus muelles [6]. Pero Amberes era una metrópoli más bien europea que flamenca. Rival desde hacía mucho tiempo de Brujas, como centro indiscutible de las dos corrientes comerciales del Mediterráneo y del Báltico, que se encontraban en los Países Bajos, para fines del siglo XV había logrado aplastar a la competidora. La Liga hanseática tenía depósitos en Amberes; las empresas bancarias italianas venían hacia ella en número creciente; los aventureros mercantes ingleses hicieron de Amberes su puerto franco, a través del cual la tela inglesa, desde mucho tiempo el artículo principal de exportación, se distribuía por el Norte de Europa; hacia la última década del siglo XV, el mercado de cobre se trasladó de Venecia a Amberes. En seguida llegaron los grandes descubrimientos, y Amberes, la primera ciudad en aprovechar las riquezas, no de un mar mediterráneo, sino del océano, avanzó hasta ocupar una posición de inatacable preeminencia, casi única en la historia de Europa. Las grandes rutas marítimas que van de Este a Oeste salían y acababan en sus muelles. El Gobierno portugués la convirtió en depósito de su comercio de especias, en 1503. Desde la llegada al trono de Carlos I fué la capital comercial del Imperio español y, a pesar de las protestas de que los metales

* Cristóbal Plantin, impresor francés, quien se estableció en Amberes como encuadernador. Adquirió pronto fama como impresor. De sus talleres salieron libros en abundancia, incluyendo la Biblia, en ediciones hebrea, latina y holandesa. Acaso su mayor empresa haya sido la publicación de la *Biblia poliglota,* cuyo fin era fijar los textos originales del Viejo y Nuevo Testamento sobre una base científica. A pesar de la oposición, Felipe II le prestó el apoyo necesario y le envió a Benedicto Arias Montanus para que, con sus conocimientos, dirigiese la magna empresa. *(N. del T.)*

** Sir Thomas More (1478-1835), lord Canciller inglés, autor de la *Utopía,* quien después de haber sido "leal servidor" de la Corona, se situó frente a ella en las disputas agrias de aquella época tormentosa, considerando irregular el uso que hacía del poder religioso el rey de Inglaterra, jefe también de la Iglesia. Su negativa insistente a prestar el juramento —reñido con su conciencia— de sumisión a la Corona, impuesto en 1534 por el *Act of Supremacy,* fué causa de que perdiese sus cargos civiles y religiosos y de su confinamiento en la Torre de Londres, de la que salió para comparecer ante una Comisión especial, que le condenó a la última pena (después de haber traicionado y desvirtuado el fiscal general unas declaraciones confidenciales que More le había hecho). Fué ajusticiado el 7 de julio de 1535, y su cabeza permaneció colgada algún tiempo del puente de Londres. En 1935 fué beatificado por la Iglesia católica, recordándose con ello una vez más la naturaleza del problema perenne planteado por un conflicto de soberanías. En español se le conoce mejor por el nombre de Tomás Moro, derivación de la versión latina —Morus— con la que firmaba casi siempre sus obras. *(N. del T.)*

preciosos abandonaban España, del mercado de la plata americana. Al comercio, como consecuencia de su insistencia en la necesidad de disponer de créditos abundantes y baratos, siguieron las finanzas. Las compañías comerciales y las casas bancarias del Sur de Alemania abandonaron el tráfico, ya insignificante, a través de los Alpes y convirtieron a Amberes en la base de operaciones, de una magnitud y complejidad sin precedentes [7].

En un centro comercial de tanta importancia, las nuevas filosofías sociales, al igual que los nuevos credos religiosos, encontraron un ambiente grato. El profesor Pirenne contrastó las perspectivas de la clase medieval, dispuesta a conservar los privilegios locales y corporativos, con las de la nueva plutocracia del siglo XVI, con sus ramificaciones internacionales, su independencia de los intereses meramente locales y su vindicación triunfal del poder del capitalismo para desprenderse de la protección artifical del gremio y el burgo y forjar su propio destino [8]. "Nadie puede negar —escribieron los mercaderes extranjeros de Amberes a Felipe II, en protesta contra el intento de restringir la libertad de las transacciones de cambio— que la causa de la prosperidad de esta ciudad consiste en la libertad concedida a quienes comercian en ella" [9]. Llevada a la posesión de riquezas en la cresta de una ola de empresas que se extendían rápidamente, que en el siglo anterior hubiera parecido la más extravagante de las fantasías, la *burguesía* liberal de Amberes siguió, contra todos los precedentes, una política de individualismo práctico, al que se hubiera contestado con la rebelión en cualquier otra ciudad, negociando con las intromisiones allanadoras de la monarquía de Burgundia, a lo cual se oponían los vecinos más conservadores, rebajando las tarifas aduaneras y suprimiendo los impuestos privados, aceptando de buen grado las mejoras técnicas que eran combatidas en todas partes, domesticando la independencia turbulenta de los gremios y abriendo al ciudadano y al extranjero, por igual, las puertas de la nueva Bolsa, con su dedicatoria significativa: *Ad usum mercatorum cuiusque gentis ac linguae.*

Porque si Amberes era el lente del microcosmos que reflejaba el alma de la Europa comercial, el corazón de Amberes era la Bolsa. Una de las causas que hizo que el capitalismo financiero fuese tan característico de la edad del Renacimiento como había de serlo el capitalismo industrial del siglo XIX, consistía en la expansión pura de las empresas comerciales. Se necesitaba una corriente constante de capital para financiar el movimiento de productos en el mercado mundial, tales como la cosecha de especias —pimienta sobre todo, que el impecunioso gobierno portugués vendía por cargamentos, antes de llegar todavía al puerto, a los sindicatos germanos—, cobre, metales preciosos, y las telas que servían los mercaderes ingleses. El abaratamiento de los lingotes de metales monetarios y el alza en los precios hinchó las ganancias, que buscaban nuevas inversiones; el desarrollo de un sistema bancario internacional movilizó recursos inmensos en lugares estratégicos, y como Amberes era la capital del mercado monetario europeo, las letras sobre Amberes eran la más común de las formas de circulación monetaria internacional. Unidas entre sí mediante la presencia de representantes en todas las grandes casas financieras del Continente, con capitales líquidos que llegaban de las minas de Hungría y el Tirol, de las empresas comerciales en Oriente, de los impuestos arrancados a los campesinos españoles, de las especulaciones de los financieros y las inversiones de los ahorros del público en general, Amberes, Lyon, Francfort y Venecia, y en segundo rango Ruán, París, Estrasburgo, Sevilla y Londres, habían llegado a contar para mediados de siglo con una clase considerable de especialistas financieros y una técnica financiera idénticas, en todos los detalles esenciales, a las de nuestros días. Formaron juntas los negociados de una casa internacional de contratación, donde se podían descontar prontamente todos los valores y se podían obtener letras sobre cualquier ciudad importante, y donde cambiaba de manos el papel de los mercaderes de casi todas las nacionalidades posibles [10].

Alimentado con el desarrollo de un comercio pacífico, el capitalismo financiero de la época se codeaba no menos suntuosamente, si bien más peligrosamente, en los palacios de los príncipes. Nada odia tanto la humanidad, al parecer, como

su propio bienestar. Amenazada con el acceso de riquezas que podrían disminuir sus esfuerzos, se apresura a redoblar sus actividades y a vomitar peligrosas materias que pudieran hacer menos plausible la queja de que mucha es su pobreza. Aplicados a las artes de la paz, los nuevos recursos de que disponía Europa durante la primera mitad del siglo XVI podrían haber hecho algo por exorcisar los espectros del hambre y la pestilencia y por elevar la fábrica material de la civilización a niveles insospechados. Pero sus gobernantes, seculares y eclesiásticos por igual, pensaban de manera distinta. Cuando el hambre y la pestilencia dejaban de ser necesidades impuestas por la naturaleza, fueron restablecidas por el arte de la excelencia política.

La guerra fué la esclusa abierta para secar toda nueva afluencia de riquezas superfluas. "De todas las aves —escribió la pluma más penetrante de la época—, sólo el águila parecía a los hombres sabios ser emblema de realeza: ni bella, ni musical, ni comestible; pero carnívora, avarienta, odiosa a todo el mundo, la maldición de todos y, con su gran poder para hacer daño, deseosa siempre de excederse en el mal"[11]. Proféticas nada más han sido las palabras de Erasmo, vertidas en 1517. Por espacio de unas tres cuartas partes de los siglos XVI y XVII, Europa se descuartizó en el ejercicio de la guerra. En el curso del conflicto de las pasiones espirituales del Renacimiento y la Reforma, por igual, quedaron destrozados bajo la planta de bravucones tan maliciosos y perversos como vanos los generales sanguinarios y empavesados que se contoneaban hasta llegar a sus posiciones, provocando las odiosas risotadas de Térsites, en la más desesperante de las tragedias de Shakespeare. Para mediados del siglo XVI, el Gobierno inglés, después de una orgía de envilecimiento y confiscaciones, se hallaba en un estado de colapso financiero, y para fines del mismo, España, el Sur de los Países Bajos, incluyendo Amberes, y una gran parte de Francia, incluyendo Lyon, la capital financiera del Sur de Europa, estaban arruinadas. Para mediados del siglo XVII, grandes regiones de Alemania eran desiertos, y para fines del mismo, las finanzas francesas habían vuelto a un estado de confusión peor que aquel del

cual las sacó temporalmente el genio de Colbert. Compararon los victoriosos su posición con la de los vencidos, y se felicitaron por los despojos. Raras veces se les ocurría preguntar lo que hubiera sido, de no haber victoriosos ni vencidos y sí paz únicamente.

Es posible que las bancarrotas de los Gobiernos hayan ocasionado, en general, daños menores a la humanidad que su capacidad para flotar empréstitos y movilizar las fuerzas económicas en una escala desconocida hasta que surgió el nacionalismo de la época, armado con algo peor que la pólvora y el cañón. Los Estados centralizados que surgían en la era del Renacimiento se veían por todas partes de cara a cara con situaciones financieras desesperadas. Brotaban de la combinación de los métodos administrativos y militares modernos y los medievales sistemas financieros. Confiaban a las burocracias las tareas que se llenaban antes, si es que se llenaban, como meros incidentes derivados del aprovechamiento de la tierra, bien por los burgos o por los gremios; ahora había que contar con los funcionarios pagados. Estaban constantemente en guerra, y la nueva técnica de la guerra, incluyendo el uso de masas de infantería y artillería profesionales —de las que se dijo que habían sido inventadas por inspiración del demonio, como contrapartida a la invención de la imprenta, inspirada por Dios—, iba convirtiendo esta destrucción organizada, como sucedió a partir de 1870, en una industria altamente capitalizada. Gobierno tras gobierno, sin que le produjese la menor emoción, con raras excepciones, el ejemplo de los desastres del vecino, giró en torno de las conveniencias consabidas, cada una de las cuales era más desastrosa que la anterior. Amontonaban tesoros, sólo para ver cómo las acumulaciones de un Enrique VII o un Federico III ahorrativos eran disipadas por un Enrique VIII o un Maximiliano. Desvalorizaron la moneda y arruinaron el comercio. Vendieron cargos o establecieron monopolios y aplastaron al contribuyente con la carga de enormes impuestos indirectos. Saquearon la Iglesia y derrocharon lujosamente, como si fuesen ingresos, las propiedades que debían considerarse como capital produc-

tivo. Derrocharon los patrimonios reales y dejaron problemas insolubles a sus sucesores.

Tenían, sin embargo, estos agradables y fáciles recursos límites notorios. Después de agotados, quedaba sólo el mercado monetario, y hacia los gobernantes de éste acudieron, antes o después, los gobernantes de los Estados. Su dependencia del financiero era la de un Ismail o un Abdul, y los resultados no eran menos desastrosos. Naturalmente, el interés de la *City* era una de las más grandes potencias de Europa. Podían los publicistas escribir que era el Príncipe el nuevo Mesías, y los reformadores, que el Príncipe era el Papa. Pero detrás del Príncipe y del Papa, financiando con imparcialidad a Enrique VIII, Eduardo VI e Isabel, Francisco, Carlos y Felipe, se encontraba, en último análisis, el pequeño banquero germano, con sucursales en todas las capitales de Europa, que desempeñaba en el mundo de las finanzas el mismo papel del *Condottieri* en la guerra, y representaba en la esfera económica la moralidad que llevó a la política *El Príncipe* de Maquiavelo. Comparados con estas dinastías financieras, los Habsburgos, los Valois y los Tudores eran marionetas bailando como disponían los hilos sujetos por un poder financiero para el cual las luchas políticas no tenían importancia, a menos que le ofreciesen la oportunidad de sacar de ellas algún provecho.

Recibía el financiero su pago, parte en efectivo, parte en concesiones, que complicaban más todavía la red de las conexiones financieras que hacían de Europa una unidad económica. Es sorprendente la ramificación de los intereses en que se habían metido las casas bancarias alemanas. Los Welsers habían hecho inversiones en una expedición portuguesa al Oriente, en 1505; financiaron una expedición, medio comercial, medio militar, a Venezuela, en 1557; tenían negocios en el comercio de especias entre Lisboa, Amberes y el Sur de Alemania; eran socios en las minas de plata y cobre del Tirol y Hungría, y tenían establecimientos, no sólo en Lisboa y Amberes, sino en las principales ciudades de Alemania, Italia y Suiza. La historia de los Hochstetters, los Haugs, Meutings e Imhofs no difiere de la anterior. Los Fuggers, gracias a los empréstitos juiciosos a Maximiliano, adquirieron concesiones enormes

de propiedades mineras, cosecharon gran parte de los ingresos que obtenía la Corona española de sus fincas reales, poseían minas de plata y azogue en España y dominaban los negocios bancarios y comerciales de Italia, y, sobre todo, de Amberes. Adelantaron el dinero que hizo a Albrecht de Brandenburgo arzobispo de Mainz y se pagaron a sí mismos despachando a un agente para que acompañase a Tetzel en la campaña hecha para obtener fondos con la venta de indulgencias, quedándose ellos con la mitad de lo recaudado; facilitaron los fondos con los cuales compró Carlos V su corona imperial después de una elección que se llevó a cabo acompañada de la publicidad de una subasta pública y la moral de una casa de juego; le doblaron la cerviz cuando no pagó la deuda contraída con el aire del prestamista que se aprovechaba de la necesidad ajena, y encontraron el dinero con el cual Carlos V reclutó tropas para luchar con los protestantes en 1552. El cabeza de la familia construyó una iglesia y fundó un asilo para los ancianos pobres en su pueblo natal de Augsburgo. Murió en olor de santidad, buen católico y conde del Imperio, después de haber visto cómo su casa pagó dividendos del 54 por 100 a lo largo de los dieciséis años precedentes [12].

II

LUTERO

Al igual que el desarrollo de la gran industria tres siglos más tarde, la revolución económica que acompañó al Renacimiento dió un estímulo poderoso a la especulación intelectual. Tanto en Alemania como en Inglaterra, los humanistas echaron un torrente de acerba crítica encima de los males sociales de la época. Los pensadores mercantilistas refundieron un arma económica para irla a colocar en los arsenales de los príncipes. El análisis económico objetivo, aun en la infancia, recibió gran estímulo de las polémicas entre los hombres prácticos sobre la subida de los precios, la moneda y los cambios exteriores.

De enorme importancia había de ser la actitud que adoptase hacia estas nuevas fuerzas la opinión religiosa. Podía recibir el desbordamiento de la empresa económica como un instrumento de riqueza y lujo, al igual que los Papas se deleitaron con el descubrimiento de la cultura clásica. Podía recusarlo como una recaída en la inmoralidad pagana, como los Padres que volvieron la espalda con horror a los triunfos materiales de Roma. Podía intentar al menos encauzar las energías expansivas para ajustarlas a su concepto de la misión espiritual del hombre, como los escolásticos que ensancharon las viejas fórmulas para incluir las fuerzas nuevas del capital y el comercio. O podía ignorarlas simplemente. Porque, a pe-

sar de Maquiavelo, sólo empieza a emanciparse la teoría social del rígido marco eclesiástico impuesto por la Edad Media. Las obras de los canonistas contenían todavía el examen más sistemático de las cuestiones económicas, y los sacerdotes seguían pronunciando juicios sobre los problemas de la propiedad y el contrato con la misma seguridad que sobre los problemas de teología.

Podían las gentes recusar el contenido de sus enseñanzas y atacar sus conclusiones. Pero no atacaban todavía sino raramente la suposición de que las cuestiones de la conducta económica caen dentro de la esfera de los juristas eclesiásticos. Belarmino se quejaba con alguna aspereza de la complejidad intolerable de los problemas del casuitismo económico que mercaderes piadosos exponían en el confesonario. Los corredores españoles en la Bolsa de Amberes, miembros de una clase que no se inclina morbosamente por el lado de los escrúpulos de conciencia, tenían la suficiente deferencia con la autoridad eclesiástica para enviar a su confesor a París, a fin de consultar a los teólogos de la Universidad acerca de la compatibilidad del negocio de los cambios especulativos con el derecho canónico[13]. Cuando Eck, famoso más tarde como el campeón que cruzó aceros con Lutero, se dirigió a Italia, a fin de buscar en la Universidad de Boloña confirmación autorizada al audaz argumento de que se podía cargar interés legalmente en las transacciones entre mercaderes, un grupo de capitalistas formado nada menos que por los Fuggers pensó que bien valía la pena sufragar los gastos de una expedición en busca de una verdad tan provechosa[14].

Individualista, competidora, empujada por una inmensa pasión comercial y financiera más bien que industrial, y ofreciendo oportunidades de ganancia especulativa en escala jamás conocida, dió lugar la nueva civilización económica a inevitables y apasionadas polémicas; y también inevitablemente, pues tanto los amigos como los enemigos de la Reforma la identificaron desde el principio como una cosa inseparable del ambiente social, las figuras centrales de la lucha religiosa se convirtieron en protagonistas del debate. En Alemania parecía haber llegado al fin la revolución social, en fermento des-

de hacía medio siglo. La subida de precios, un enigma que confundía a los coetáneos hasta que Bedin publicó su celebrado folleto en 1560 [15], desencadenó una tormenta de indignación sobre los monopolizadores. Desde el levantamiento que encabezó Hans Böheim en 1474, apenas pasaba una década sin una rebelión campesina. La usura, desde mucho antes motivo de queja entre artesanos y campesinos, había llegado a convertirse en un grito de combate. Las autoridades municipales de una ciudad tras de otra, aterradas por las peticiones de castigo para el opresor, consultaron a las universidades y al clero sobre la legitimidad del interés y recibían, como era de esperar, altisonantes pero confusas respuestas. Melanchthon explicó una doctrina divina sobre el tema de los préstamos y los precios [16]. Calvino escribió una carta famosa sobre la usura y pronunció sermones sobre la misma cuestión [17]. Bucer esbozó un esquema de reconstrucción social para un príncipe cristiano [18]. Bullinger publicó una exposición clásica de la ética social en las *Decades,* que dedicó a Enrique VI [19]. Lutero predicó y escribió contra los usureros [20], y dijo que era tiempo "de poner el freno en la boca de la santa compañía de los Fuggers" [21]. Zwinglio y Oecolampadius esbozaron planes para la reorganización de la ayuda al pobre [22]. Sobre todo, la Guerra Campesina, con su apelación emocionante a los Evangelios y su tremenda catástrofe, no sólo aterró a Lutero, moviéndole a declarar: "Para quien así puede atacar, morder, estrangular o apuñalar, en secreto o en público..., tan maravillosos son estos tiempos, que mejor puede hacerse acreedor un príncipe al Cielo derramando sangre que elevando preces a Dios" [23]; pero sirvió también para saturar el luteranismo de una dependencia casi servil de las autoridades seculares. En Inglaterra había menos violencia, pero apenas menos agitación, y una inundación análoga de escritos y sermones. Latimer, Ponet, Crowley, Lever, Becon, Sandys y Jewel —por no citar más que a los mejor conocidos— aportaban lo suyo al debate [24]. Cualquiera que fuese la práctica social en el siglo XVI, no sufrió por falta de enseñanzas sociales por parte de los religiosos. Si pudiera salvarse el mundo con sermones y folletos, sería aquello un paraíso.

Acaso se pueda contar como una tragedia histórica, y tal vez no una de las más insignificantes, el que los problemas de un ambiente económico que se transformaba rápidamente surgiesen en Europa en el momento mismo en que las disensiones religiosas la hacían pedazos. Pero las diferencias de teoría social no coincidían con las diferencias de opinión religiosa, y la nota saliente de casi todas estas enseñanzas, tanto en Alemania como en Inglaterra, la da el conservadurismo. Allí donde aparecían cuestiones de moralidad social, los hombres cuyos nombres son símbolo de las aspiraciones de la revolución religiosa, sin apenas una excepción, se colocaban al lado de las autoridades medievales y reproducían en el lenguaje popular las doctrinas de los escolásticos.

Una interpretación de la historia social del siglo XVI aceptada en algunas partes presentó la Reforma como el triunfo del espíritu comercial sobre la tradicional ética social del cristianismo. Algo de esto goza de respetable antigüedad. Ya en 1540, Cranmer escribió a Oziander protestando contra las molestias causadas en Inglaterra por los reformadores, por su tendencia hacia la laxitud moral, tanto en las transacciones económicas como en el matrimonio, cosa que suponía procedente de los reformadores germanos [25]. Para el siglo XVII, estas indicaciones se habían convertido en una teoría y en un argumento. Bossuet censuraba a Calvino y a Bucer de ser los primeros teólogos que defendían los abusos de la usura [26], y sólo quedó para un panfletista el adaptar la acusación al lenguaje popular, escribiendo claramente que "pasó a ser un proverbio el dicho que presentaba la usura como el moco de la herejía" [27]. Es innegable que la rebelión contra Roma sincronizó, en Alemania y en Inglaterra, con un período de agudo sufrimiento social; ni tampoco se necesita argumentos para demostrar que, como en otras revoluciones, su desnudez la cubrían harapos y remiendos. No es una mera coincidencia de movimientos religiosos y económicos lo que a veces se sugiere, sino una relación lógica entre los cambios en la organización económica y los cambios en las doctrinas religiosas. Se supone que los malos hábitos sociales de la época eran una expresión inevitable de sus innovaciones religiosas, y que si

los reformadores no enseñaban un individualismo sin conciencia, de manera explícita era el individualismo, sin embargo, corolario natural de sus enseñanzas. En el siglo XVIII, que sentía tan poco cariño hacia las restricciones comerciales de la época de las supersticiones religiosas como hacia sus teorías políticas, esta opinión llegó a considerarse como un elogio. En nuestra época, parece haber dado la rueda una vuelta completa. Lo que era entonces motivo de felicitación es hoy a menudo causa de censura. Hay escritores que atacan la Reforma como iniciadora de un período de inescrupuloso comercialismo que las enseñanzas de la Iglesia habían tenido a raya hasta entonces.

Tienen su valor estos empeños por relacionar los cambios en la teoría social con las grandes luchas religiosas. Pero el *obiter dicta* de una agria controversia arroja más luz sobre el estado de ánimo de los combatientes que sobre la sustancia de sus puntos de vista, y los problemas eran demasiado complejos para ser expuestos adecuadamente en la sencilla antítesis que satisficiese a sus partidarios. Si se entiende por capitalismo la dirección de la industria por los propietarios del capital en su propio beneficio pecuniario y las relaciones sociales que existen entre éstos y el proletariado jornalero a ellos sometido, en este caso existía ya el capitalismo en gran escala en la Edad Media, tanto en Italia como en Flandes. Si al hablar del espíritu capitalista se alude a la actitud que estaba lista para el sacrificio de todos los escrúpulos morales en aras de las ganancias, había sido harto familiar a los santos y sabios de la Edad Media. Más impresionó a los coetáneos, hasta los días de la Gran Armada, el imperialismo económico del católico Portugal y la católica España que la obra, menos imponente, aunque más sólida, de las potencias protestantes. Las ciudades predominantemente católicas eran las capitales comerciales de España, y los banqueros católicos sus principales financieros.

Ni tiene mayor fundamento tampoco la sugerencia de que la opinión protestante favorecía la actitud que atacaba las limitaciones impuestas a la empresa económica. Si bien es cierto que la Reforma liberó fuerzas que actuaron a modo de disolvente de la actitud tradicional del pensamiento religioso hacia los problemas económicos, lo hizo con un propósito y contra la intención de la mayoría de los reformadores. En realidad, por sensacionales que fuesen las innovaciones que acompañaron en la práctica económica a la expansión del capitalismo financiero en el siglo XVI, el desarrollo de la doctrina sobre la ética económica ha sido continuo, y cuanto más de cerca se le examine, menos fundamento parece tener la creencia de que cayó para llenar un vacío, con el principio de la revolución religiosa. Pensar que la religión abdicó su primacía sobre las actividades económicas y las instituciones sociales, como un movimiento sincronizado con la rebelión contra Roma, equivale a anticiparse al movimiento que no se llenó cumplidamente hasta pasado siglo y medio, y que debió tanto a los cambios en la organización económica y política como a los acontecimientos en la esfera del pensamiento religioso. En el siglo XVI, los maestros religiosos de todas las opiniones examinaban todavía afanosamente la Biblia, los Santos Padres y el *Corpus juris canonici* en busca de luz sobre las cuestiones prácticas de moralidad social, y, en lo que concierne a la primera generación de reformadores, no había la menor intención entre luteranos, calvinistas o anglicanos, de relajar las reglas de buena conciencia que se suponía controlaban las transacciones económicas y las relaciones sociales. Es más: su intención era interpretarlas con más rigurosa severidad, como protesta contra la laxitud moral del Renacimiento y, en particular, contra la avaricia, que se suponía ser el pecado característico de Roma. Porque la pasión de regeneración y purificación, que era uno de los elementos de la Reforma, se encaminaba tanto contra las corrupciones de la sociedad como contra la Iglesia. Los príncipes y los nobles y los hombres de negocios se conducían siguiendo el ejemplo de los de su clase, y pescaban con afán en las aguas enturbiadas. Pero era el objetivo la reconstrucción, no sólo de la doctrina y el gobierno eclesiástico, sino de la conducta y las instituciones, sobre un diseño sacado de la pureza olvidada del cristianismo primitivo.

El retraimiento de la depravación del presente y la vuel-

ta a una edad dorada de prístina inocencia halló su expresión más vehemente y más inartística en los escritos de los reformadores germanos. Como el retorno a la naturaleza en el siglo XVIII, era el grito de angustia, en busca de paz social, de una sociedad desilusionada con los triunfos materiales de una civilización demasiado compleja. Hacía mucho que la prosperidad de Augsburgo, Nuremberg, Regensburgo, Ulm y Francfort, y aun de otras ciudades menores, como Rotenburgo y Freiburgo, era objeto de la admiración de todos los observadores. Dominando las grandes rutas comerciales a través de los Alpes y a lo largo del Rin, ocuparon una posición central, que habían de perder cuando el comercio de especias pasase a concentrarse en Amberes y Lisboa, y que no recobrarían hasta que la creación de un sistema ferroviario, en el siglo XIX, hiciese nuevamente de Alemania puerto franco entre la Europa occidental y Rusia, Austria, Italia y el Cercano Oriente. Pero la expansión del comercio, que trajo opulencias para la más rica burguesía, vino acompañada de un malestar social agudo que dejó sus huellas en la literatura y en la agitación popular, aun antes de que los descubrimientos transformasen a Alemania, de una corriente activa en un estancado remanso. Ha sido el más saliente aspecto económico de este desarrollo la elevación de los nuevos intereses, basados en el control del capital y el crédito, a una posición de avasalladora preeminencia. A principios de la Edad Media, había sido el capital adjunto y aliado del trabajo personal del artesano y el profesional. Pero en la Alemania del siglo XV, como mucho antes en Italia, había dejado de ser siervo para convertirse en amo. Asumiendo una independencia y vitalidad separadas, pidió para sí las atribuciones de un socio dominante que impone las condiciones de organización económica en consonancia con rigurosos requerimientos.

Bajo el impacto de estas fuerzas nuevas, se transformó el espíritu y la operación, aunque perdurase la forma, de las instituciones de otras épocas. En las ciudades más importantes, la organización de los gremios, barrera anteriormente contra las incursiones del capitalismo, se convirtió en uno de los instrumentos usados para consolidar su poder. Los reglamentos de las hermandades disfrazaban una división de los miembros de estas sociedades en una plutocracia de mercaderes, a cubierto detrás de las paredes que nadie como no fuesen los artesanos más ricos podían escalar, y un proletariado indigente que dependía, para poder vivir, del capital y el crédito de sus amos, que alternativamente se alzaba en rebeldía o se hundía en el atrofiamiento más general cada día de un pauperismo sin esperanzas [28]. Los campesinos eran igualmente víctimas de la expansión de la civilización comercial hacia los distritos rurales y de la supervivencia de antiguas servidumbres agrarias. Como sucedía en Inglaterra, los nuevos ricos de las ciudades invertían el dinero en tierras, mediante compras o mediante préstamos, y con la competencia aumentaron las rentas y los impuestos. Pero mientras que en Inglaterra el arrendatario habitual se deshacía lentamente de las cargas onerosas del feudalismo y llevaba sus quejas, no sin buenos resultados, a los tribunales reales para defender sus derechos, su colega en el Sur de Alemania, donde la servidumbre había de alcanzar al siglo XIX, era menos afortunado. Halló doblados los trabajos gratuitos, aumentados los pagos en dinero, restringidos los derechos comunes, todo en beneficio de una nobleza empobrecida que vió en la explotación del campesino la única esperanza de mantener su posición social frente a una burguesía que aumentaba sus riquezas y se valía ahora del derecho romano, de moda en esta época, como instrumento para legalizar sus duras imposiciones [29].

Sobre una sociedad angustiada por los dolores del desarrollo, sobrevino la revolución comercial provocada por los descubrimientos. Los efectos producidos parecían ofrecer un campo ilimitado a la empresa económica y aguzar más el filo de todo problema social. Incapaces hasta el día para dominar desde Venecia las riquezas del Oriente, las principales casas comerciales sudgermanas abandonaron el comercio a través de los Alpes o se especializaron, como los Fuggers, en la banca y las finanzas, o se organizaron en compañías para regular desde Amberes y Lisboa un comercio demasiado distante para su empresa de mercaderes individuales apoyados en sus

propios recursos. El mundo moderno ha visto el rápido desarrollo en los Estados Unidos de las combinaciones que controlan precios y producción, con el poder de las acumulaciones de capital. Se había producido un fenómeno similar en el más limitado escenario del comercio europeo en la generación anterior a la Reforma. Su centro estaba en Alemania y era defendido y atacado con argumentos casi idénticos a los que hoy nos son familiares. Las imposiciones de las sociedades y monopolios, que acaparaban las existencias, arrojando del mercado a los competidores más flojos, "como un pez grande engulle una partida de peces pequeños", y asolaban al consumidor, eran lugares comunes en los ataques del reformador social [30]. Se imponían, por otra parte, a las compañías las ventajas de la organización en gran escala y los peligros de obstaculizar la libertad de sus movimientos. En varias ocasiones, este problema fué llevado a la consideración de la Dieta imperial. Pero el descubrimiento del sabio que observó que no es posible desfreír los huevos que ya han sido fritos, pertenecía al pasado, y sus decretos, aprobados por encima de la ruda oposición de los intereses afectados, no parecen haber sido más eficaces que la moderna legislación sobre el mismo asunto.

Halló expresión la apasionada reacción anticapitalista producida por estas condiciones en numerosos proyectos de reconstrucción social, desde la llamada *Reforma del emperador Segismundo,* en la cuarta década del siglo XV, a los *Doce artículos* de los campesinos, en 1525 [31]. En la era de la Reforma, Hipler, en su *Divina reforma evangélica,* pidió la supresión de todas las asociaciones de mercaderes, como los Fuggers, los Hochstetters y Welsers, al igual que Hutten, que puso a los mercaderes a la par con los señores feudales, los abogados y el clero, como atracadores públicos, y Geiler von Kaiserberg, quien escribió que los monopolistas eran más detestables que los judíos y debieran ser exterminados por los métodos que se aplicarían contra una manada de lobos; pero fué Lutero quien se distinguió sobre todos en esta clase de ataques [32].

Las declaraciones de Lutero sobre la moralidad social

son ocasionales explosiones producidas por un volcán caprichoso, sin más que raros destellos luminosos en el torrente de humo y lava; es inútil andar entre ellas a caza de expresiones coherentes o consistencias doctrinales. Comparados con el racionalismo lúcido y sutil de un pensador como San Antonino, sus sermones y folletos sobre cuestiones sociales dejan una sensación de ingenuidad, como la producida por un genio impetuoso y mal informado que se desprende de las engorrosas complicaciones del derecho y la lógica para dar forma a un sistema de ética social con el calor y la inspiración de su conciencia inadulterada.

Detestaba Lutero estas cosas por considerarlas en parte expresiones de circunstancias, lanzadas en el calor de la revolución y, en parte, también, refinamientos del derecho y la lógica. Frente a las complejidades del comercio exterior y las sutilezas del análisis económico, es como el salvaje que se viese colocado junto a una dínamo o una caldera de vapor. Está demasiado atemorizado y furioso para sentir siquiera un poco de curiosidad. Los intentos hechos para explicarle su mecanismo no logran más que irritarlo; sólo puede repetir que el diablo anda de por medio y que los buenos cristianos se abstendrán de andar en manejos con el misterio de la iniquidad. Pero hay método en su rabia. Surgió, no de la ignorancia, pues era versado en la filosofía escolástica, sino de un concepto que haría parecer trivial o malvada la sabiduría de las escuelas del pensamiento de la época.

"El oro —escribió Colón, como quien enuncia una verdad evidente— constituye un tesoro, y quien lo posee tiene todo lo que necesita en este mundo, al igual que los medios de rescatar almas del Purgatorio y restaurarlas al disfrute del Paraíso" [33]. Esta doctrina, consistente en que todas las cosas tienen un precio —tanto la salvación futura como la felicidad presente— escandalizó a los hombres, que no podían sospechar la deslealtad de la Iglesia, y puso el más poderoso de los argumentos en manos de los reformadores. Su idea de la sociedad tenía esto de común con su concepto de la religión: que la esencia de ambas cosas pedía que se llevase ante el majestuoso tribunal de un pasado incorrupto a la degenerada

civilización. Lutero es el ejemplo supremo de este conservadurismo revolucionario que odiaba tanto el individualismo económico de la época como su laxitud espiritual. Su actitud hacia la conquista de la sociedad por el mercader y el financiero es idéntica a su actitud hacia la comercialización religiosa. Cuando contempla la Iglesia en Alemania, la ve empobrecida por los tributos impuestos por la nueva Babilonia. Cuando contempla la vida social germana, la ve dominada por un poder económico sin conciencia, que sirve incidentalmente, como los negocios bancarios de Fuggers, la avaricia y la corrupción de Roma. La explotación de la Iglesia por el Papado y la explotación del campesino y el artesano por el capitalista son, en consecuencia, las dos cabezas de una bestia que corona las siete colinas. Ambas son esencialmente paganas, y la espada que las cercene ha de ser necesariamente una misma: la religión de los Evangelios. Debe dejar la Iglesia de ser un imperio para convertirse en una congregación de creyentes. Renunciando a los premios y luchas que enferman el corazón, debe convertirse la sociedad en una comunidad de hermanos que llene con alegría la misión de simples funciones, que es suerte común de los descendientes de Adán.

Los hijos de la mente son como los hijos del cuerpo. Una vez nacidos, crecen por una ley de su propio ser, y si sus padres pudieran anticipar su futuro desarrollo, verían a veces su corazón destrozado. Lutero, que ha ganado elogios y censuras como el gran individualista, se hubiera horrorizado si pudiese anticipar las deducciones más remotas que habían de derivarse de sus argumentos. Wamba dijo que perdonar como cristiano era no perdonar nada, y el cínico que insistió en que la libertad cristiana expuesta por Lutero imponía más restricciones sociales que eliminaba, tenía una mayor afinidad con el pensamiento del mismo Lutero que el libertario que veía en sus enseñanzas una imploración para que se considerasen como espiritualmente distintas las cuestiones de conducta económica y organización social. La rebelión de Lutero contra la autoridad era un ataque, no contra su rigor, sino contra su abandono y corrupción. Su individualismo no era la codicia del plutócrata, ansioso de aprovecharse de la debilidad

de la autoridad pública en beneficio propio. Era el entusiasmo ingenioso del anarquista que suspira por una sociedad en la cual reinen el orden y la fraternidad "sin los modos cansados, corrompidos y prohibitivos de la costumbre y el derecho", porque surgen del corazón en toda su natural pureza.

Ha señalado el profesor Troeltsch que los protestantes, no menos que los católicos, soñaban con la idea de una civilización eclesiástica, en la cual todos los aspectos de la vida, el Estado y la sociedad, la educación y la ciencia, el derecho, el comercio y la industria, estuviesen sometidos a regulaciones en consonancia con la ley de Dios[34]. Este concepto domina todas las declaraciones de Lutero sobre los problemas sociales. Lejos de aceptar los puntos de vista que habrán de prevalecer más tarde, que el mundo de los negocios es un compartimiento herméticamente cerrado, con leyes propias, y que el maestro religioso excede su misión cuando fija disposiciones para la conducta moral de los asuntos seculares, reserva para esa plausible herejía denuncias apenas menos terribles que las que dirigía contra Roma. Siempre es el texto de sus admoniciones: "a menos que vuestra rectitud sobrepase la de los escribas y fariseos", y busca la desviación de la virtud formal, legalista y calculada hacia la bondad natural, que no necesita ser organizada en un código de leyes, porque es la expresión espontánea de un sentimiento de amor. Restaurar es destruir. En el estruendo de la revolución, llegó el comentario del entusiasmo de Lutero por las sencillas virtudes cristianas de una época inocente de las engañifas eclesiásticas y la jurisprudencia secular. La declaración de los campesinos, que "el mensaje de Cristo, el Mesías prometido, la palabra de vida, enseñando sólo amor, paz, paciencia y concordia", era incompatible con la servidumbre, los trabajos gratuitos y los encierros* rurales[35].

* Los encierros *(Enclosures o Inclosures)* han desempeñado un papel de incalculable importancia en la historia de Inglaterra. Su origen data de edad temprana, y su influencia en la gradual extinción de la esclavitud feudal ha sido considerable. Pero las ventajas que acompañaron a la política del cercamiento de fincas —como la de dejar en libertad a buena parte de la población campesina sujeta a las costumbres y normas

La conclusión práctica de tales premisas conducía a una teoría de la sociedad más medieval que la sostenida por muchos pensadores de la Edad Media, pues desechaba el desarrollo comercial de los dos últimos siglos como una recaída hacia el paganismo. Sus cimientos se hallaban, en parte, en la Biblia, en parte también en un concepto vago de un estado de naturaleza en el cual no habían sido corrompidos aún los hombres por las riquezas, y en parte en las protestas populares contra la atmósfera de una civilización comercial que se respiraba por todas partes y que Lutero, un hombre del pueblo, absorbía y reproducía con sorprendente ingenuidad, aun cuando atacaba los remedios prácticos que se proponían para llevarlas a cabo. Como algunos elementos de la reacción católica en el siglo XX, la reacción protestante del siglo XVI suspiraba por la desvanecida edad de la prosperidad campesina. La teoría social de Lutero, que odiaba el comercio y el

del feudalismo, al ser menos necesarios sus servicios— a duras penas pueden tener un lugar adecuado frente a los sufrimientos y miserias a que dió lugar. Después de una campaña de agitación intensa contra los encierros, en la que tomaron parte las figuras más notables de la Iglesia, la política y el intelectualismo inglés desde fines del siglo XV, en junio de 1548 se nombró, mediante una proclamación del Protector, e independientemente del Parlamento, una Comisión, presidida por John Hales, encargada de investigar el alcance de los encierros desde 1485 hasta la fecha, para poner fin a la "insaciable codicia" de aquellos por cuya culpa "se arruinaban las casas, se empequeñecían las parroquias, se menguaba la fuerza del reino y un pueblo cristino era devorado y se le privaba de sus bestias y era arrojado de sus casas por rebaños de ovejas y bueyes". Llevaron a cabo los comisionados una investigación amplia, pero tropezaban con la enorme resistencia de la nobleza feudal, a la que resultaba en extremo provechoso el cercamiento de fincas —propias y ajenas, pues la codicia inducía a ensanchar los dominios cercando terrenos comunales, propiedades de título dudoso, campos y bosques, y aun, en muchos casos, las fincas de pequeños propietarios independientes— para dedicarlas al pasto de los rebaños, para cuya lana había una demanda creciente, primero en las hilaturas de Holanda y después en las de la misma Inglaterra. En el Parlamento mismo, donde al fin llegaron proyectos de ley en abundancia, se hizo todo lo posible por impedir que las reformas propuestas —consistentes en contener el avance de los encierros y en allanar muchas cercas ya existentes— saliesen adelante y, al fin, el Parlamento, dominado casi totalmente por los terratenientes,

capitalismo, tiene su analogía moderna más próxima en el Estado distributivo de Belloc y Chesterton.

Guardaba Lutero para las artes por las cuales amasan los hombres riquezas y poder, tanto como para la previsión angustiosa que acumula para el futuro, toda la desconfianza que inspiraban al campesino y al fraile. Debieran los cristianos ganarse el pan con el sudor de la frente, no pensar en el mañana, casarse jóvenes y confiar en el cielo, que vela por los suyos. Como Melanchthon, creía Lutero que la vida del campesino era la más admirable, porque era la menos afectada por el espíritu corrosivo del cálculo comercial, y citaba a Virgilio para que se aceptase la lección derivada del ejemplo de los patriarcas [36]. El trabajo del artesano es honorable, pues sirve a la comunidad con su vocación; el herrero y el zapatero honrados ejercen un sacerdocio propio. Es permisible el comercio, siempre que se limite al cambio de cosas necesarias y que el vendedor no pida más que la compensación de sus

y el Consejo Privado lograron orillar dificultades y salvar obstáculos. Para impedir que la Comisión saliese adelante, se intimidaba a los campesinos, se expulsaba a los colonos y se adoptaban coacciones de toda clase, a fin de que los informes fuesen favorables al estado de cosas imperante. Y cuando se necesitaban testimonios más fehacientes, más de un señor hizo pasar el arado por sus fincas, abriendo un solo surco, demostrando con ello que eran sus propiedades fincas cultivadas y no tierras de pasto, o echó un par de bueyes entre el rebaño de ovejas, para probar que eran campos dedicados temporalmente al engorde del ganado, y adoptó otros recursos semejantes. La ineficacia de las medidas propuestas y no llevadas a cabo, el desarrollo creciente de la agitación y el sufrimiento intenso de grandes sectores de la población campesina —que era casi el total de aquella época—, dió lugar a luchas agrias, entre las que sobresale la rebelión Ket. Pueblos enteros desaparecieron —con lo que se planteó un nuevo problema, el de la despoblación, que alude en particular a los distritos y regiones afectadas—, y a las ciudades llegaban centenares de campesinos, pordioseros hambrientos y poco dados a una plácida contemplación de los estragos producidos por los encierros. Gradualmente, sin embargo, fué perdiendo intensidad la cuestión, sobre todo en los siglos XVII y XVIII, con el desarrollo del industrialismo, que absorbía parte de la población campesina proletarizada. No obstante, este tremendo problema, tema de tantos ensayos y recriminaciones, como el célebre poema *The Deserted Village*, estuvo en pie hasta el siglo XIX. Sus aspectos más recientes han sufrido, sin embargo, modificaciones cuya exposición rebasa los límites de una simple nota. *(N. del T.)*

esfuerzos y riesgos. Los pecados imperdonables son la vagancia y la codicia, pues destruyen la unidad del organismo del cual son miembros los cristianos. Roma es la gran autora y mantenedora de ambas. Porque, después de arruinar a Italia, el sucesor de San Pedro, que vive en un mundo de pompa que ningún rey o emperador puede igualar, apretó los colmillos haciendo de Alemania su presa favorita; mientras tanto, las órdenes mendicantes, perniciosas por la práctica y por el ejemplo, cubren la tierra con una horda de pordioseros. Las peregrinaciones, las fiestas y los monasterios son pretextos para la vagancia, y deben ser suprimidos. Debe expulsarse a los vagos u obligarles a trabajar, y cada pueblo debe organizar la caridad necesaria para atender a los pobres [37].

Aceptó Lutero la jerarquía social, con sus principios de permanencia y subordinación, aun cuando arrancó de la escala los peldaños eclesiásticos. No es infrecuente esta combinación de radicalismo religioso y conservadurismo económico, y en el concepto tradicional de la sociedad, como un organismo de clases desiguales con derechos y funciones distintos, halló el padre de todas las revoluciones posteriores un arsenal de argumentos contra la transformación, que arrojó con furia casi igual contra los campesinos rebeldes y los monopolistas avarientos. Como era natural, los siervos, agobiados por una tiranía odiosa, aceptaron en su valor manifiesto las vindicaciones de la libertad espiritual de las gentes comunes y los ataques francos contra los príncipes germanos, y cuando surgió el inevitable alzamiento, la rabia de Lutero, como la de Burke en otra época, se exasperó con el embarazo producido por lo que a él le parecía la parodia odiosa de verdades que eran a un tiempo suyas y sagradas. Tan convencido como cualquier escritor medieval de que la servidumbre era la base necesaria de la sociedad, la teoría política que exaltaba el absolutismo de la autoridad secular no logró más que intensificar la alarma que le produjo el esfuerzo por suprimirla y la doctrina religiosa que señalaba la existencia de una antítesis profunda entre el orden externo y la vida del espíritu. Le horrorizaba la demanda de los campesinos para poner fin al feudalismo, porque "Cristo nos había liberado y redimido

a todos, a los humildes y a los grandes, sin excepción, al derramar su sangre preciosa" [38], en parte porque era probable, como ocurrió, que se confundiese con la Reforma y la pusiese en peligro, y en parte porque (como él creía) degradaba los Evangelios, convirtiendo un mensaje espiritual en un programa de reconstrucción social. "Este artículo haría iguales a todos los hombres y trocaría el reino espiritual de Cristo en un reino mundano y externo. ¡Imposible! No puede existir un mundo terrenal sin desigualdades personales. Debe haber hombres libres, siervos, gobernantes y súbditos. Como dice San Pablo: "Delante de Cristo, el amo y el esclavo son uno mismo" [39]. Después de pasados casi cuatro siglos, los temores de Lutero de que se llegase con excesivo apresuramiento a la creación en la tierra de un reino celestial parecen un tanto exagerados.

Puede perecer una sociedad tanto por la corrupción como por la violencia. Donde los campesinos se rebelaban airadamente, los capitalistas sobornaban, y Lutero, cuyo ideal era la ética patriarcal de un mundo que, si existió alguna vez, se estaba haciendo pedazos, guardaba tan pocas consideraciones para el veneno del comercio y las finanzas como para el garrote rebelde. No podía establecerse un contraste más sorprendente que el que existía entre su teoría social y las promesas de Calvino. Calvino, a pesar de todo su rigor, aceptaba las instituciones principales de la civilización comercial, y suplía un credo a la clase llamada a dominar el futuro. Lutero volvía la vista al pasado. No hallaba cabida en una sociedad cristiana para aquellas clases medias que un estadista inglés describió en una ocasión como la representación natural de la raza humana. El comercio internacional, la banca y las finanzas, la industria capitalista, toda la compleja estructura de fuerzas económicas que sería, no bien hubiese triunfado su revolución, el disolvente más poderoso del mundo medieval, le parecían pertenecer por su propia naturaleza al reino del Averno, que los cristianos debían eludir. Ataca la autoridad del derecho canónico, sólo para afirmar más dogmáticamente las detalladas disposiciones que había puesto en vigor. Cuando alude superficialmente a las cuestiones económicas, como

en su *Largo sermón contra la usura,* en 1520, o en su folleto *Sobre el comercio y la usura,* en 1524, surgen sus doctrinas de la más rígida interpretación de la jurisprudencia eclesiástica, inmitigadas por las condiciones con las cuales los mismos canonistas intentaron adaptar sus rigores a las exigencias de la vida práctica.

En lo concerniente a los precios, no hacía más que ensayar las doctrinas tradicionales. "No debe un hombre decir: "venderé mis mercancías todo lo más caro posible", sino "las venderé como es propio y debido". Porque vuestras ventas no deben ser una función que está dentro de vuestro poder y voluntad, como si fueseis un Dios, con obligaciones hacia nadie. Sino porque vuestras ventas son un servicio que hacéis a vuestros semejantes, por lo cual deben estar limitadas por las leyes y la conciencia que permiten su ejercicio sin causarles daños ni perjuicios" [40]. Si la autoridad pública fija un precio, debe el vendedor respetarlo. En caso contrario, debe fijar los precios aceptados por la estimación pública. Si es el vendedor quien impone los precios, debe considerar los ingresos que necesita para mantener su puesto en la sociedad, su trabajo y sus riesgos, y obrar sin salir de estas limitaciones. No debe aprovecharse de la escasez para encarecerlos. No debe especular con el mercado. No debe vender las cosas que no posee todavía. No debe vender más caro al crédito que lo haría al contado.

Sobre la usura, Lutero va más lejos que los maestros ortodoxos. Ataca las concesiones hechas por los canonistas a las necesidades prácticas. "La mayor desgracia de la nación germana es, con mucho, la cuestión del interés... Fué inventada por el demonio, y el Papa, al sancionarla, irrogó males incalculables al mundo" [41]. No contento con insistir en que los préstamos deben ser libres, denuncia el pago de intereses a modo de compensación por posibles pérdidas y la práctica de las inversiones en rentas, cosas ambas que permitió el derecho económico en su día, y pide que no se concedan a los usureros los sacramentos, la absolución y el entierro cristiano. Con un código de ética semejante, Lutero halla los fenómenos característicos de la época —el comercio en artículos

de lujo con el Oriente, las finanzas internacionales, la especulación de las bolsas y las combinaciones y monopolios— censurables en extremo. "No debiera permitirse el comercio extranjero que trae de Calicut y de la India y otros lugares cosas como metales preciosos, joyas y especias... y dejan aquellas tierras y gentes sin dinero... Mucho debiera decirse de las combinaciones; pero el asunto no tiene ni fin ni fondo y está lleno de avaricia y maldad... ¿Quién es tan estúpido que no vea que las combinaciones son simples monopolios que hasta las leyes civiles paganas —por no decir nada del derecho divino y las leyes cristianas— condenan como claramente perjudiciales al mundo?" [42].

Pudiera esperarse que un enemigo tan resuelto de la licencia fuese campeón del derecho. Pudiera suponerse que Lutero, con su odio hacia los apetitos económicos, acogiese alborozado aquellas limitaciones que, en teoría al menos, controlaban estos apetitos. En realidad, por supuesto, su actitud hacia el mecanismo de la jurisprudencia y la disciplina eclesiásticas era todo lo contrario. Era una actitud no sólo de indiferencia, sino de repugnancia. El profeta que fustigaba a latigazos la codicia del individuo, vomitaba escorpiones cuando condenaba las restricciones que contra la avaricia había alzado la sociedad; el apóstol de una ideal ética de amor cristiano lanzaba torrentes de destrozona dialéctica sobre la organización corporativa de la Iglesia cristiana. En la mayoría de las edades son las instituciones humanas una parodia tan trágica de las humanas esperanzas, que ha habido quien amó a la humanidad a tiempo que odiaba casi todo lo que de los hombres ha sido obra. De este carácter, Lutero, que vivió en una época en la cual el contraste entre una teoría sublime y una odiosa realidad era intolerable desde mucho antes, es el ejemplo supremo. Predica una caridad sin egoísmos, pero se sobrecoge de temor al considerar cualquier institución fundada con el propósito de darle una expresión concreta. Reitera el contenido de las enseñanzas económicas medievales de manera tan literal que raramente se le encuentra paralelo en los pensadores de la última parte de la Edad Media; pero hacia las disposiciones y ordenanzas por las cuales han recibido

estas enseñanzas una expresión positiva, aunque tristemente imperfecta, guarda poco menos que un profundo aborrecimiento. Dios habla al alma, sin valerse para ello de la mediación del sacerdocio o las instituciones sociales que son obra del hombre, sino *solus cum solo,* como una voz que sale del corazón y nada más que del corazón. Así se quiebra el puente entre los mundos del espíritu y los sentidos, y se aisla el alma de la sociedad con los hombres, para poder entrar en comunión con su Hacedor. La gracia que le es concedida libremente puede desbordarse, alcanzando a sus relaciones sociales; pero no pueden suplir estas relaciones partícula alguna de alimento espiritual que facilite la recepción de esta gracia. Como la confusión primaria en que cayó el Angel lanzado a su misión fatal, son el caos de la materia bruta, un bosque de ya secos huesos, un desierto sin santificar e incapaz de contribuir en lo más mínimo a su santificación. "Es absolutamente cierto que ni una de las cosas externas, désele el nombre que se quiera, ejerce la menor influencia para producir la bondad o la libertad cristianas... Una cosa, sólo una, es necesaria a la vida: justificación y libertad cristianas; y es ésta la más santa de las palabras de Dios: el Evangelio de Cristo"[43].

Quizá no parezca, a simple vista, profunda la diferencia entre amar al hombre como resultado de haber amado antes a Dios y aprender a amar a Dios por medio de un amor creciente hacia los hombres. A Lutero, esta diferencia le parecía un abismo, y tenía razón. Fué, en un sentido, nada menos que la Reforma misma. Porque si se llevase el argumento a una conclusión lógica, cosa que no hizo Lutero, no sólo serían innecesarios los sacramentos y la obra de la Iglesia: sería innecesaria la Iglesia misma. Queda para los teólogos, sin embargo, la cuestión de la importancia religiosa de este cambio de actitud y la validez de los razonamientos intelectuales a través de los cuales llegó Lutero a tales conclusiones. Pero fueron tremendos los efectos que produjo en la teoría social. Como la salvación se otorga en virtud de los efectos producidos por la gracia en el corazón, y por ninguna otra cosa, toda la fábrica de la religión organizada, que había mediado entre

el alma individual y su Hacedor —jerarquías con una misión divina, actividades sistematizadas, instituciones corporativas—, se desploma como las blasfemas trivialidades de una religión de pirotécnica. El concepto medieval del orden social, que había considerado la religión como un organismo complicadamente articulado de miembros que contribuían en sus distintas medidas a un propósito espiritual, quedó maltrecho, y las diferencias que habían sido distinciones dentro de una unidad más amplia quedaron convertidas en elementos irreconciliablemente antagónicos entre sí. La gracia ya no era complemento de la naturaleza: era su antítesis. Las acciones del hombre como un miembro de la sociedad, ya no eran la extensión de su vida como un hijo de Dios: eran su negación. Dejaron de poseer, aun remotamente, los intereses seculares un significado religioso: podrían competir con la religión, pero nunca enriquecerla. Las reglas detalladas de conducta —un casuísmo cristiano— son innecesarias u objecionables: tiene el cristiano una guía suficiente en la Biblia y en su propia conciencia. En un sentido, se desvaneció la distinción entre la vida secular y religiosa. Se secularizó, por decirlo así, el monasticismo; en adelante, todos los hombres ocuparían la misma posición delante de Dios, y este avance, que contenía el germen de todas las revoluciones subsecuentes, era tan enorme que todo lo demás parecía insignificante. En otro sentido, la distinción se hizo más profunda que en cualquier otra época anterior. Porque, si bien todos podían ser santificados, era sólo su vida interna la que podía participar de la santificación. El mundo quedaba dividido entre el bien y el mal, la luz y la oscuridad, el espíritu y la materia. Esta división era absoluta; ningún humano esfuerzo podía salvarla.

Quedaban los corolarios más remotos de este cambio para expresión de generaciones futuras. Lutero mismo no era consistente. Creía que era posible quedarse con el contenido de las enseñanzas sociales medievales y rechazar a la vez sus sanciones, e insistía con tanta vehemencia que las buenas obras serían el fruto de la salvación como negaba que pudiesen contribuir a su realización. En sus escritos sobre cuestiones sociales se combina el énfasis en la tradicional moral cristiana

con la repudiación de su envoltura visible e institucional, y en la trágica lucha que resulta entre el espíritu y la letra, la forma y la materia, la gracia y las obras, tiene la intención, por lo menos, de echar de sí las disposiciones de una buena conciencia, no para regular las cuestiones económicas, sino para purificarlas a través de un inmenso esfuerzo de simplificación. Sus ataques a la caridad, las hermandades, órdenes de mendicantes, festividades y peregrinaciones medievales, si bien se basaban en abusos de la práctica, surgían inevitablemente de su repudiación de la idea de que se podían adquirir méritos con la simple operación de un mecanismo especial, fuera del desempeño consciente de los deberes de la vida cotidiana. Su insistencia en la supresión del derecho canónico era corolario natural de su creencia en que la Biblia era una guía suficiente de conducta. Aunque no rechazaba del todo la disciplina eclesiástica, se impacientaba en su contemplación. "No necesita el buen cristiano, dice, de un elaborado mecanismo que le enseñe cuáles son sus deberes o que le enseñe a corregirse si se aparta de ellos. Tiene su propia conciencia y las Sagradas Escrituras; que *les preste* atención constante." No puede haber mejores instrucciones para todas las operaciones con bienes materiales que el que todo hombre que tiene que tratar con sus semejantes se plantee estos mandamientos: "Lo que quisieras que los demás te hiciesen a ti, házselo tú a los demás" y "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Si se cumplen estos mandamientos, todo se instruirá y dispondrá por su propia cuenta; entonces no habrá necesidad de libros de derecho, tribunales, acciones judiciales; todas las cosas saldrán bien, tranquila y sencillamente, pues le servirán de guía el corazón y la conciencia de los hombres"[44].

"Todas las cosas saldrían bien." Pocos se atreverían a negarlo. Pero, ¿y si no fuese así? ¿Es realmente la emoción un sustituto adecuado para la razón, y la retórica para el derecho? ¿Es posible resolver el problema que los deberes sociales plantean al individuo informándole simplemente que no existe? Si es cierto que la vida íntima es atributo de la religión, ¿se desprende necesariamente de esto que el orden externo es totalmente ajeno a ella? Echar a un lado el mundo de las

instituciones y el derecho como extraño al mundo del espíritu, ¿no implica esto el abandono, en vez de darle cara resueltamente, de la tarea que pudiera imponer una moralidad cristiana, para lo cual trataron los escritores medievales, con su concepto de una jerarquía de valores relacionados con un fin común, y por inadecuados que fuesen sus esfuerzos, de descubrir una fórmula?

Había contestado un racionalista católico, por anticipado, a la manera despreciativa con que Lutero se mofó del derecho y la sabiduría, insistiendo en que era inútil que la Iglesia prohibiese la extorsión, a menos que se hallase dispuesta a emprender la tarea intelectual de definir las transacciones prohibidas[45]. Es una pena que el sentido común de Pecock no fuese de una naturaleza capaz de ser apreciada por Lutero. Denunció éste la codicia en términos generales, con sorprendente exuberancia imaginativa para el ataque. Pero, al pedírsele consejo, en un caso concreto, sobre si las autoridades de Dantzig habían de acabar con la usura, se refugió en las nubes. "El predicador debe enseñar sólo las reglas del Evangelio, y dejar a cada hombre con su conciencia. Que quien pueda recibirla, la reciba; no puede ir su obligación en esto más allá del límite adonde llega el Evangelio, guiando a los corazones generosos, a los cuales ilumina el espíritu de Dios, para seguir adelante"[46].

No era accidental la impotencia de Lutero. Surgió directamente de un concepto fundamental de que la exteriorización de la religión en reglas y ordenanzas equivalía a degradarla. Atacó el casuísmo de los canonistas y los aspectos de sus enseñanzas, en relación a los cuales eran muy numerosas las censuras que estaban justificadas. Pero el remedio para una mala ley es una buena ley, no la ilegalidad, y el casuísmo no es más que la aplicación de principios generales a casos particulares, función de todos los sistemas vivos de jurisprudencia, eclesiásticos o seculares. Si no se han de aplicar los principios, apoyándose en que son demasiado sublimes para ser manchados con el contacto con el mundo bruto de los negocios y la política, ¿qué es lo que queda de ellos? Lanzaba Lutero ataques de esta clase contra los Fuggers y los campe-

sinos; exponía sus esperanzas en una caridad y sencillez idílicamente cristianas, como se expone en su folleto *Sobre el comercio y la usura*. Puede ser edificante la retórica piadosa, pero es a duras penas la panacea que recomendaba San Pablo.

"Como el alma sólo necesita de la palabra para su vida y su justificación propias, así se justifica solamente en la fe, y no en obras de ninguna clase... Por lo tanto, la primera preocupación de todo cristiano debe consistir en no descansar en las obras y en fortalecer constantemente la fe" [47]. Ha sido más potente para la posteridad la lógica de las premisas religiosas de Lutero que su fidelidad hacia la ética social del pasado, y dió forma a sus propias e inexorables conclusiones, a pesar de todo. Profundizó enormemente la experiencia espiritual, y plantó la semilla que había de producir nuevas libertades, aborrecidas por Lutero. Pero remachó al pensamiento social del protestantismo una dualidad que, a medida que se desarrollaron sus implicaciones, vaciaron la religión de su contenido social, y la sociedad, de su alma. Entre la luz y la oscuridad se abrió un golfo inmenso. Incapaz de avanzar etapa a etapa, el hombre tiene que escoger entre la salvación y la condenación. Si desespera de llegar a las austeras alturas donde sólo se halla la verdadera fe, (ninguna institución humana puede ayudarle.) Este será el destino, según Lutero, de la humanidad.

Tenía la conciencia, sin embargo, de dejar el mundo de las actividades peligrosamente divorciado de las limitaciones espirituales. Dió cara a la dificultad, en parte, diciendo que era insuperable el abismo, como quien se regocijase en la majestuosa irracionalidad de una Providencia misteriosa, cuyos decretos no deben quebrantarse, pero que no pueden tampoco, salvo por unos cuantos, ser obedecidos, y, en parte también, mediante un llamamiento al Estado para que ocupe la provincia de la ética social, en la cual no podía hallar su filosofía cabida para la Iglesia. "Aquí se preguntará: "¿quién puede salvarse, y dónde encontraremos a los cristianos? Porque de esta manera no quedará comercio en la tierra...» Como veis, es lo que os venía diciendo: que son los cristianos gentes raras en el mundo. Por lo tanto, es necesario que haya

entre nosotros un gobierno civil duro e inflexible, pues de lo contrario el mundo se saldrá de quicio, la paz se esfumará y el comercio y los intereses comunes habrían desaparecido... Que nadie piense que se puede regir el mundo sin sangre. La espada civil tendrá y deberá estar roja en sangre" [48].

Así, el hacha viene a reemplazar la estaca, y la autoridad, arrojada del altar, halla un nuevo y más seguro hogar en el trono. El mantenimiento de la moralidad cristiana se transfiere de las desacreditadas autoridades eclesiásticas a manos del Estado. Escéptica en cuanto a la existencia de unicornios y salamandras, la edad de Maquiavelo y Enrique VIII halló nutrición para su credulidad en la adoración de ese monstruo raro, el príncipe temeroso de Dios.

radical - activa

III

CALVINO

La forma más característica e influyente del protestantismo, en los dos siglos que siguen a la reforma, desciende, por una vereda o por otra, de las enseñanzas de Calvino. De manera distinta al luteranismo, del cual ha surgido, adoptando aspectos distintos en cada país, llegó a ser un movimiento internacional que trajo consigo la espada en vez del ramo de oliva, y su senda está jalonada con revoluciones. Donde el luteranismo ha sido socialmente conservador, deferente con las autoridades políticas establecidas, el exponente de una piedad personal, casi quietista, el calvinismo fué una fuerza radical y activa. Era un credo que buscaba, más que la mera purificación del individuo, la reconstrucción de la Iglesia y el Estado y la renovación de la sociedad, saturando cada uno de los departamentos de la vida, pública y privada, con la influencia de la religión.

No es éste el lugar para analizar las inmensas reacciones políticas del calvinismo. Como un modo de vida y una teoría de la sociedad, poseyó desde un principio una característica que era nueva e importante al mismo tiempo. Asumió una organización económica que era relativamente avanzada, y, basándose en ella, expuso su ética social. En este aspecto, las enseñanzas de los moralistas puritanos que se derivan más directamente de Calvino ofrecen un acusado contraste, tanto

con los teólogos medievales como con Lutero. No está solamente la diferencia en las conclusiones a que se llegó, sino en el plano mismo en que se emplazó la discusión. La tradicional estratificación de la sociedad rural formó un ambiente favorable a la más medieval teoría social, de la cual no se desprendieron ni Lutero ni sus coetáneos ingleses. Es la suya una economía natural, más bien que monetaria, basada en los pequeños negocios entre campesinos y artesanos en el reducido mercado del pueblo, donde la industria no tiene otra misión que el sostenimiento de la familia, y el consumo de riquezas sigue de cerca a la producción de las mismas, y donde el comercio y las finanzas son incidentes ocasionales más bien que las fuerzas que mantienen el sistema en movimiento. Cuando se censuran los abusos económicos, se hace poniendo especial atención en las desviaciones de este natural estado de cosas: atacando la empresa, la avaricia, la competencia desmedida, que alteran la estabilidad del orden existente con el estímulo de clamorosos apetitos económicos.

Han sido estas ideas la réplica tradicional a los males del comercialismo inescrupuloso, y dejaron algunos recuerdos en los escritos de los reformadores suizos. Zwinglio, por ejemplo, quien en su visión de la sociedad se hallaba a medio camino entre Lutero y Calvino, insiste en la tesis, repetida a menudo, de que la propiedad privada se origina en el pecado; advierte al rico que apenas si puede esperar entrada en el cielo; denuncia los Concilios de Constanza y Basilea —"convocados, es cierto, bajo el amparo del Espíritu Santo"—, por exhibir indulgencia hacia la hipoteca de la tierra con la garantía de las cosechas, y, a la vez que dice que se debe pagar el interés cuando el Estado lo sanciona, lo condena de por sí como una cosa contraria a la ley de Dios [49]. Algo se dice más adelante de los intentos hechos en Zurich y Ginebra para reprimir la extorsión. Pero todos estos ataques agresivos contra el capitalismo no llevaban consigo la intención de sus autores de ofrecer con ellos una regla práctica de vida, ya que el deber del individuo consistía en cumplir la legislación secular que sancionaba el interés, y ya que, cuando hallaban expresión, habían dejado de representar las conclusiones a que

había llegado el ala izquierda de los reformadores religiosos.

Porque Calvino, y mucho más sus intérpretes posteriores, había empezado la excursión mucho más abajo, en el caudal de las corrientes sociales. Contrariamente a Lutero, que observó la vida económica con los ojos de un campesino y un místico, lo hicieron ellos como hombres de negocios, que no estaban dispuestos ni a idealizar las virtudes patriarcales de la comunidad campesina ni a considerar con suspicacia la mera incursión de la empresa capitalista en el mundo del comercio y las finanzas. Al igual que el cristianismo en sus comienzos y el socialismo moderno, el calvinismo era fundamentalmente un movimiento urbano; como aquéllos, en sus primeros tiempos fué propagado de país a país, en parte por los comerciantes y los trabajadores emigrantes, y su fortaleza se hallaba precisamente en aquellos grupos sociales para los cuales el esquema tradicional de la ética social, con su consideración de los intereses económicos como un aspecto de menor cuantía en los asuntos humanos, debía de parecer irrelevante o artificial. Como era de esperar de los exponentes de una fe que tenía su sede en Ginebra y que tenía, más tarde, sus partidarios más influyentes en los grandes centros de negocios, como Amberes con su *hinterland* industrial, Londres y Amsterdam, sus jefes dirigían sus enseñanzas con preferencia, aunque no, por supuesto, exclusivamente, a las clases empleadas en el comercio y la industria, que formaban los elementos más modernos y progresivos de la vida de la época.

Al hacerlo así empezaron, naturalmente, con un franco reconocimiento de la necesidad de capital, crédito y banca, comercio y finanzas en gran escala y todos los demás aspectos prácticos de la vida de los negocios. Rompieron de este modo con la tradición que, considerando censurable toda preocupación por los intereses económicos, cualesquiera que fuesen, "más allá de lo necesario para la subsistencia", había condenado al intermediario como un parásito, un usurero y un ladrón. Colocaron las ganancias del comercio y las finanzas, que a duras penas escapaban a la censura de un escritor medieval como Lutero de ser un *turpe Lucrum*, en igual nivel de respetabilidad que los ingresos del trabajador y las ren-

tas del terrateniente. "¿Qué razones hay —escribió Calvino a un discípulo— para que el ingreso producido por los negocios no sea mayor que el de la propiedad territorial? ¿De dónde vienen las ganancias de los mercaderes, como no sea de su diligencia e industria?"[50]. Estaban bastante de acuerdo con este espíritu las palabras de Bucer, quien insistía, aun cuando atacaba los fraudes y la avaricia de los mercaderes, en que el Gobierno inglés debía emprender el desarrollo de la industria lanera sobre la base de las teorías mercantilistas[51].

Como Calvino y sus partidarios dan en su pensamiento preferencia conspicua al ambiente de las clases comerciales e industriales, tienen por fuerza que transigir con sus necesidades prácticas. No abandonan por ello la insistencia en que la religión es una fuerza moralizadora de la vida económica; pero la vida que tratan de moralizar es aquella que acepta las características dominantes de la civilización comercial, y sus enseñanzas tienden a la utilización de estas características. Tiene el calvinismo temprano, como veremos, sus reglas propias, y muy rigurosas, para la conducta de los asuntos económicos. Pero ya no le inspira suspicacias el mundo de los motivos económicos como extraño a la vida del espíritu, ni desconfía del capitalista como de una persona que se ha enriquecido a costa de los infortunios del vecino, ni considera la pobreza como una cosa meritoria de por sí; acaso sea el primer código sistemático de enseñanzas religiosas del cual se puede decir que acepta y aplaude las virtudes económicas. No es su enemigo la acumulación de riquezas, sino el mal uso que puede hacerse de ellas para fines de la propia comodidad u ostentación. Es su ideal una sociedad que busca las riquezas con la sobria gravedad de los hombres conscientes a un tiempo de la disciplina de su propio carácter en el paciente esfuerzo y de su propia dedicación a servicios aceptables para Dios.

Sólo a la luz de este cambio de la perspectiva social se puede interpretar la doctrina de la usura asociada al nombre de Calvino. No ha consistido su importancia en la fase que señala en la técnica del análisis económico, sino en haber

admitido a una nueva posición de respetabilidad a un cuerpo de intereses sociales poderosos y creciente, el cual, por irresistible que haya sido en la práctica, había sido considerado hasta aquí por la teoría religiosa como, en el mejor de los casos, de una dudosa propiedad, y en el peor de los casos como francamente inmoral. Construído estrictamente, el famoso pronunciamiento advierte al lector moderno sus rigores más bien que sus indulgencias. "Calvino —escribió un religioso inglés de la generación posterior a su muerte— trata la usura de la manera que el boticario hace uso del veneno"[52]. Era justa la apología, pues ni en su carta a Oecolampadius ni en su sermón sobre el mismo tema revela una tolerancia excesiva hacia las ocupaciones del financiero. Es legal el interés, siempre que no exceda el máximo oficial, y, aun cuando se fije un máximo, deben concederse préstamos *gratuitos* a los pobres; el que recibe un préstamo debe sacar del mismo tantas ventajas como el que lo hace; no se deben exigir garantías excesivas; lo que es venial como una conveniencia ocasional, es francamente censurable cuando llega a convertirse en una profesión; ninguna persona debe aprovecharse de las ganancias económicas que perjudican al prójimo; la condonación de la usura, rodeada de restricciones tan comprometedoras, no podía ofrecer más que un tibio consuelo al prestamista devoto.

Interpretaban los coetáneos a Calvino en el sentido de que aprobaba la conducta del acreedor que pedía para sí alguna pequeña parte de las ganacias obtenidas con el capital prestado, pero que era condenable exigir interés si con ello el "acreedor se enriquecía con el sudor del deudor y el deudor no recibía las recompensas de su esfuerzo". Ha habido épocas en las cuales se consideraba una doctrina semejante como un ataque contra las empresas financieras más bien que una defensa de las mismas. Ni eran siquiera muy originales las contribuciones de Calvino a la teoría de la usura. Como abogado implacable, estaba libre a un tiempo de las incoherencias y los idealismos de Lutero, y es probable que él mismo considerase su doctrina como un paso más en la serie de acontecimientos por que iba pasando la jurisprudencia eclesiástica

sobre estas cuestiones. Major se le anticipó en el énfasis con que sentaba la diferencia que existe entre el interés que se aprovecha de las necesidades del pobre y el interés que podía ganar un comerciante próspero con capital prestado; en la aprobación del interés moderado en los préstamos al rico, era su posición análoga a la asumida, aunque con algunas vacilaciones, por Melanchthon. La presentación de Calvino, organizador y disciplinador, como padre de la laxitud en la ética social, es pura leyenda. Como el autor de otra revolución en la teoría económica, pudiera haberse vuelto airado contra sus divulgadores para decirles: "No soy un calvinista."

Es posible, sin embargo, que sean las leyendas tan correctas en la sustancia como incorrectas en el detalle, y tanto los críticos como los defensores están en lo cierto al considerar el tratamiento que dió Calvino al capital como un vertedero. Lo que él hizo fué alterar el plano sobre el cual se desarrollaba la polémica, al examinar la ética de la prestación de dinero no como una cuestión que había de decidirse mediante la apelación a un especial cuerpo de doctrinas sobre la usura, sino como el caso particular del problema general de las relaciones sociales de una comunidad cristiana que debe resolverse tomando en consideración las circunstancias existentes. El aspecto más significativo de la polémica es aquel que acepta el crédito como un incidente normal e inevitable en la vida de la sociedad. Se desprende, por lo tanto, de los pasajes del Viejo Testamento y los Santos Padres, citados con frecuencia, por considerarlos como el resultado de condiciones que ya no existen, o insiste en que el pago de intereses es tan razonable como el pago de rentas, y echa sobre la conciencia del individuo la obligación de cuidarse de no exceder la cantidad dictada por la justicia natural y las disposiciones divinas. En resumen, insiste de nuevo en que no se puede buscar lo permanente, la regla *non tœner-abis,* sino en *l'équité et la droiture,* y pasa de la tradición cristiana al sentido común comercial, en el que tiene la suficiente fe para esperar que sea, por su naturaleza, cristiano. Desde este punto de vista, los cristianos eludirán las extorsiones de toda clase. Pero el capital y el crédito son indispensables; el financiero no es un

paria, es un miembro útil de la sociedad; los préstamos con interés, siempre que sea razonable el tipo que devengan y que se hagan préstamos sin interés a los pobres, no son *per se* más perjudiciales que las transacciones económicas de cualquier otro género, sin las que no se podrían conducir los asuntos humanos en general. La aceptación de las realidades de la práctica comercial marca un punto de partida de enorme importancia. Indica que el calvinismo y sus derivaciones se situaron al lado de las actividades que habían de ser características dominantes del futuro, e insistieron en que la vida cristiana podía y debía vivirse, no en la renuncia de estas características, sino en la incansable concentración en la tarea de aprovechar para la mayor gloria de Dios las oportunidades que ofrecían.

La estructura de la ética social calvinista se levantó sobre esta base práctica de la empresa industrial y comercial urbana. Sería audacia penetrar su fondo teológico. Pero puede perdonársele aun al *amateur* acariciar el presentimiento de que ha habido pocos sistemas en los cuales surgen las conclusiones prácticas con lógica tan inevitable de las premisas teológicas. "No sólo anticipó Dios —escribió Calvino— la caída del primer hombre..., sino que lo dispuso todo por la determinación de su propia voluntad" [53]. Escogió ciertos individuos como elegidos suyos, los predestinó a la salvación por toda la eternidad, por "su gratuita merced, sin la menor consideración hacia los méritos humanos"; el resto ha sido relegado a la condenación eterna, "por un juicio justo e irreprensible, pero incomprensible" [54]. Es, pues, la salvación obra de un Poder objetivo, y nunca del hombre mismo, que nada puede hacer por ella. Sin importancia alguna en el mejor de los casos, pero perniciosos en caso contrario para la salvación, son el esfuerzo humano, las instituciones sociales y el mundo de la cultura. Distraen al hombre de la verdadera finalidad de su existencia y le animan a descansar confiadamente en un lecho de quebradizos juncos.

El objeto que ha de buscarse no es la salvación del individuo, sino la glorificación de Dios, y los medios, más que en la oración, consisten en la acción: la santificación del mun-

do con el esfuerzo y el trabajo. Porque el calvinismo, a pesar de que repudia los méritos personales, es intensamente práctico. No son necesarias las buenas obras para la salvación, pero son indispensables como una prueba de que se ha logrado la salvación. La paradoja central de la ética religiosa —la afirmación de que sólo reciben el coraje necesario para transformar el mundo aquellos que están ya convencidos, en un sentido elevado, de que así lo ha dispuesto, por el bien de todos, una Providencia de la cual sólo son ellos humildes instrumentos— halla en esto una ejemplarización especial. Para los calvinistas, el mundo está ordenado para poner de relieve la majestad de Dios, y el deber de todo cristiano es vivir para la realización de este fin. Es su tarea, a un tiempo, disciplinar su vida individual y crear una sociedad santificada. La Iglesia, el Estado, la comunidad en que vive, no deben ser meramente un medio de salvación personal o limitarse a la atención de sus necesidades temporales. Deben ser un "Reino de Cristo", en el cual los deberes del individuo son desempeñados por hombres conscientes de que se hallan "siempre bajo la mirada de su gran Ordenador", y la manera de evitar que toda la estructura se corrompa se encuentra en la aplicación severa de una disciplina rigurosa y general.

El ímpetu de reforma o revolución surge en cada edad de la realización del contraste entre el orden externo de la sociedad y las normas morales que la conciencia o la razón del individuo acepta como válidas. Y, como es natural, estos contrastes se manifiestan con mayor claridad en los períodos de rápido progreso material, como sucedía en los siglos XVI y XVIII. Los hombres que hicieron la Reforma habían visto cerrarse la Edad Media en el otoño dorado que, con toda la corrupción y tiranía de la época, refulge todavía en los cuadros de Nuremberg y Fracfort pintados por Aeneas Silvius y en los grabados en madera de Durero. Y estaba asomando ya una nueva era de prosperidad económica. Espléndidas eran sus promesas, pero venía acompañada de un materialismo cínico que parecía ser la negación de todo lo que se había tenido hasta entonces por el verdadero significado de las virtudes cristianas, y lo cual inspiraba mayor espanto por al-

canzar el pináculo de su desarrollo precisamente en la capital de la Iglesia cristiana. Aturdidos por el abismo entre la teoría y la práctica, los hombres volvieron la vista aquí y allá en busca de alguna solución para las congojas que les atormentaban. Los reformadores germanos siguieron una ruta y predicaron el retorno a la simplicidad primitiva. Pero ¿quién podía borrar los progresos de dos siglos o barrer los mundos nuevos que habían sido revelados desde entonces por la ciencia? Los humanistas siguieron otra, que conduciría a la gradual regeneración de la humanidad mediante la victoria de la razón sobre la superstición, la brutalidad y la avaricia. Pero ¿quién podría esperar a que llegase una consumación tan remota? ¿No se podría hallar un tercer camino? ¿No sería posible que fuesen, purificadas y disciplinadas, las mismas cualidades —ahorro, sobriedad, diligencia y frugalidad— que exigía el éxito económico, al fin y al cabo, la estribación al menos de las virtudes cristianas? ¿No sería concebible salvar el abismo que se abría entre el mundo del lujo y el derroche y la vida del espíritu, dedicando ambas cosas al servicio de Dios en vez de discernir los intereses materiales como inherente al reino de la oscuridad?

Era ésta la revolución en la escala tradicional de los valores éticos deseada por los reformadores suizos; su esfuerzo tendía a la creación de un nuevo tipo de carácter cristiano. Se aprovecharon de las aptitudes cultivadas por la vida de los negocios y los asuntos públicos, no como parte de un esquema de reforma social, sino como elementos para un plan de regeneración moral; les impusieron el distintivo de una nueva santificación y los usaron a modo de instrumentos para moldear una sociedad en la cual se perpetuase, más que el carácter imbuído de la disciplina romana, la antítesis exacta de lo que había sido formado por la obediencia a los dictados de Roma. La Iglesia romana, se decía, a través de sus gobernantes, había dado aliento al lujo y a la ostentación; los prosélitos de la Iglesia reformada debían ser económicos y modestos. Había sancionado la caridad espuria de las limosnas indiscriminativas: el cristiano verdadero debe insistir en la supresión de la mendicidad y en la exaltación de las vir-

tudes del ahorro y la industria. Había permitido a los fieles creer que podían hacer penitencia por una vida mundana con la insípida formalidad de las buenas obras individuales reducidas a un sistema comercial, como si pudiese un hombre llevar las cuentas de ganancias y pérdidas de su Creador: el cristiano verdadero debe organizar la vida como un todo puesto al servicio de su Hacedor. Había censurado la busca de ganancias como algo inferior a la vida religiosa, aun cuando recibía dádivas de quienes iban con éxito en pos de las ganancias: el buen cristiano debe conducir sus negocios con una gran seriedad, como si fuesen en sí una especie de religión.

Tales doctrinas, cualesquiera que fuesen sus méritos o sus defectos teológicos, eran admirables para liberar las energías económicas y soldar en una fuerza social disciplinada la creciente burguesía, consciente del contraste entre sus propios *standards* y los de un mundo más laxo, orgullosa de su vocación como portaestandarte de las virtudes económicas y dispuesta a vindicar un camino abierto para su propio uso, valiéndose para ello de todas las armas posibles, incluyendo la revolución política y la guerra, porque la cuestión que se debatía era, más que la mera conveniencia y el interés propio, la voluntad de Dios.

No sólo representaba el calvinismo, en fin, una nueva doctrina de teología y gobierno eclesiástico, sino una nueva escala de valores morales y un nuevo ideal de conducta social. Su mensaje práctico, pudiera acaso decirse, era la *carrière ouverte:* no *aux talents*, sino *au caractère.*

Una vez dispuesto el mundo a su gusto, las clases medias se persuadieron de que eran los enemigos convencidos de la violencia y los defensores del principio del orden. Mientras que sus victorias estaban aún por ganar, eran dondequiera la vanguardia de la revolución. Acaso no sea una afirmación enteramente caprichosa decir que, en un escenario más limitado, pero con armas no menos formidables, hizo Calvino por la burguesía del siglo XVI lo que Marx hizo por el proletariado del siglo XIX, o que la doctrina de la predestinación sació la misma ansia de seguridad de que las fuerzas del universo se hallan del lado de los elegidos, que había de ser satisfecha en una

edad diferente por la teoría del materialismo histórico. Dispuso sus virtudes en la mejor formación posible, a modo de antítesis aguda frente a los peores vicios del orden establecido, acostumbrando a los prosélitos de la nueva fe a sentirse como unas gentes escogidas, imbuídas con la conciencia de un gran destino en el plan providencial y dándoles resolución para emprender su conquista. La nueva ley estaba grabada en tablas de carne; no se contentaba con el ensayo de una lección, sino con la formación de un alma. Comparadas con la nobleza pendenciera y licenciosa de la mayoría de los países europeos, o con las monarquías extravagantes y medio en bancarrota, las clases medias, en las cuales se arraigó más hondamente el calvinismo, eran una raza de hombres de hierro. Nada de extraño tiene que hiciesen varias revoluciones y que estampasen sus conceptos de la conveniencia social y política en media docena de Estados diferentes del Viejo Mundo y del Nuevo.

Eran los dos elementos principales de su doctrina la insistencia en la responsabilidad, disciplina y ascetismo personales y la invitación a modelar el carácter cristiano para llegar a su incorporación objetiva a las instituciones sociales. Aun cuando lógicamente dependientes, estaban a menudo las dos cosas en práctica discordia. La influencia del calvinismo ha sido muy compleja, y se extendió más allá del círculo de las Iglesias que podían calificarse propiamente como calvinistas. Se aceptaba la teología calvinista donde se repudiaba la disciplina calvinista. La lucha amarga entre presbiterianos e independientes en Inglaterra no impedía que los hombres, para quienes la idea de la uniformidad religiosa resultaba fundamentalmente aborrecible, sacasen inspiración del concepto de una sociedad cristiana visible, en la cual, como dijo uno de éstos, se "habían cumplido real y materialmente" las Sagradas Escrituras [55]. Se podían deducir de las doctrinas de Calvino tanto un intenso individualismo como un rigoroso socialismo cristiano. De las diferencias del ambiente político y de las clases sociales dependía cuál de los dos había de imperar. Dependía, sobre todo, de que estuviesen los calvinistas en mayoría, como en Ginebra y en Escocia, pudiendo imponer

sus ideas sobre el orden social, o en minoría, como en Inglaterra, condenados a vivir en actitud defensiva bajo el ojo suspicaz de un Gobierno hostil.

La filosofía prevaleciente en la versión del calvinismo que halló favor en las clases altas inglesas del siglo XVII era el individualismo en los asuntos públicos. Sólo el fanático y el agitador sacaron inspiración de la visión de una nueva Jerusalén que descendía sobre la verde y apacible tierra inglesa, pero los soldados de Fairfax pronto les hicieron entrar en razón. Mas si la teología del puritanismo es la de Calvino, su concepto de la sociedad, diluído por las necesidades prácticas de una edad comercial y suavizado para amoldarse a las convenciones de una aristocracia campesina, se hallaba en el polo opuesto al ocupado por el maestro que fundó una disciplina comparada con la cual la de Laud, como éste mismo observó escuetamente [56], era un montón de hilachos y remiendos. Como sugieren las enseñanzas de Calvino y las prácticas en uso en algunas comunidades calvinistas, la ética social de la edad heroica del calvinismo se asemejaba más a una dictadura colectivista que a un régimen dominado por el individualismo. Como la expresión de una rebelión contra el sistema eclesiástico medieval, se afirmó, donde las circunstancias eran favorables, con una disciplina mucho más amplia y severa que la de la Edad Media. Si, como han insistido algunos historiadores, la filosofía del *Laissez faire* surgió como consecuencia de la difusión del calvinismo en las clases medias, lo hizo, al igual que la tolerancia, siguiendo un camino indirecto. Fué aceptado menos como una cosa estimada por sus propios méritos que como una transacción impuesta al calvinismo en una etapa de su historia comparativamente posterior y como resultado de su modificación por la presión de los intereses comerciales o de una balanza de poder entre autoridades en pugna.

Despunta el espíritu del sistema en la conducta seguida en la vital cuestión del pauperismo. Flotaba en el ambiente la reforma de los métodos tradicionales de socorro al pobre —Vives había escrito su celebrado libro en 1526 [57]—, y, activadas por los humanistas y los religiosos, las autoridades seculares en todos los países de Europa empezaban a dar seña-

les de vida para acabar con lo que, en el mejor de los casos, era una amenaza para el orden social y, en el peor de ellos, un escándalo moral. Era esta cuestión, por supuesto, singularmente atractiva para el espíritu ético de la Reforma. La característica de los reformadores suizos, que estaban muy preocupados con ella, consistía en no ver la situación, a la manera que los estadistas, como un problema de policía, ni, a la manera de los humanistas más inteligentes, como un problema de organización social, sino como una cuestión de carácter. Citó Calvino con aprobación las palabras de San Pablo: "si un hombre no trabaja, que no coma", condenó la distribución de limosnas sin discriminación con tanta vehemencia como cualquier unitario e insistió en que todo eclesiástico visitase cada familia regularmente, para saber si cada uno de sus miembros era vago, borracho o de alguna otra manera indeseable [58]. Oecolampadius escribió dos folletos sobre el socorro a los pobres [59]. Billinger lamentó la existencia de un ejército de pordioseros producido por los monasterios y apropió parte de los emolumentos de una abadía disuelta para el sostenimiento de una escuela y para ayuda de los necesitados [60]. En el plan de reorganización de la ayuda a los pobres de Zurich, formulado por Zwinglio en 1525, se prohibía rigurosamente la mendicidad; se prestaría ayuda a los viandantes sólo a condición de que abandonasen el pueblo al día siguiente; se disponía el socorro de enfermos y ancianos en instituciones especiales; no se concedería ayuda alguna a quien exhibiese ornamentos o vestidos lujosos, a quien no frecuentase la iglesia o jugase a las cartas o cuya conducta fuese de algún modo censurable. La base de todo el proyecto consistía en el deber del trabajo y en el peligro constante de todo lo que pudiera inducir al fomento de la ociosidad. "Con el trabajo —escribió—, nadie tiende hoy a bastarse a sí mismo... Y, sin embargo, el trabajo es una cosa buena y grata a Dios..., que fortalece el cuerpo y cura la enfermedad producida por la vagancia. De las cosas de esta vida, el hombre trabajador es la más parecida a Dios" [61].

En el ataque contra el pauperismo no se hacían distingos entre los motivos morales y los económicos. La vagancia

del mendicante era al mismo tiempo un pecado contra Dios y un mal social; la actividad de un mercader próspero, era a un tiempo una virtud cristiana y un beneficio para la comunidad. La misma combinación de celo religioso y agudeza práctica alentaba los ataques contra el juego, la blasfemia, los excesos en el vestir y la indulgencia en comer y beber. No era la esencia del sistema el sermón o la propaganda, aun cuando había abundancia de ambas cosas, sino el esfuerzo por imbuir la idea de la moralidad en la vida cotidiana de una sociedad visible, que debía ser a la vez Iglesia y Estado. Derrocado el monasticismo, su objetivo consistía en convertir el mundo secular en un gigantesco monasterio, y en Ginebra, por un poco tiempo, estuvo a punto de lograrlo. "Confieso —escribió Knox hablando de aquella devota ciudad— que en otros lugares se enseñan las doctrinas de Cristo; pero no he visto en ninguna otra parte las maneras y la religión tan sinceramente reformadas" [62]. Se regulaban las costumbres y la moral, porque a través de las *minutiæ* de la conducta halla camino el enemigo de la humanidad para llegar al alma; podían conocerse los traidores al Reino de Dios por los zapatos puntiagudos o los pendientes de oro, como en 1793 los culpables de otra clase de *incivisme* se conocían por las calzas cortas. La regulación significaba legislación y, más aún, administración. La palabra que resumía ambas cosas era Disciplina.

Calvino mismo describió la disciplina como los nervios de la religión [63], y es justa la común observación de que le asignó la misma primacía que había dado Lutero a la fe. La manera en que se organizó en las Iglesias calvinistas respondía primeramente a salvaguardar el sacramento e imponer la censura de moralidad, por lo que se diferenciaba en alcance y propósitos del derecho canónico de Roma como pueden diferenciarse las reglas de conducta de la sociedad privada de las fijadas en el código de un Estado. Su afirmación en Ginebra, en la forma asumida en la última mitad del siglo XVI, fué resultado de casi veinte años de lucha entre el Consejo de la ciudad y el Consistorio, compuesto de ministros y legos. Sólo en 1555 pudo éste vindicar finalmente el derecho de exco-

munión, y no surgió hasta 1559, cuando se publicó la edición de los *Institutes,* un programa de organización y disciplina eclesiásticas. Pero, mientras que la respuesta al problema de la constitución de la autoridad que había de ejercer la disciplina dependía de las condiciones políticas, por lo cual variaba según los lugares en que se aplicaba, la necesidad de imponer una regla de vida, que era el aspecto práctico de la disciplina, fué desde un principio la esencia misma del calvinismo. Su importancia fué tema de una carta característica que dirigió Calvino a Somerset en octubre de 1548, el momento de la convulsión social para el cual escribió Bucer su libro *De Regno Christi.* Se le recuerda al Protector que la delicada situación en Inglaterra no respondía a la falta de sermones, sino a la falta de cumplimiento de lo que en ellos se predicaba. Aunque se castigan los crímenes violentos, se deja rienda suelta a las gentes licenciosas, y éstas no tienen cabida en el Reino de Dios. Se le pide que se asegure de que *"les hommes soint tenus en bonne et honneste discipline"* y que tenga cuidado de que *"ceulx qui oyent la doctrine de l'Evangile s'approuvent estre Chrestiens par sanctité de vie"* [64].

"Probar ser cristianos por una vida de santidad". Pudieran tomarse estas palabras como la esencia de los reformadores suizos y sus planes de reconstrucción social son un comentario al sentido que se daba a la "vida de santidad". De acuerdo con este espíritu Zwinglio tomó la iniciativa de crear en Zurich una junta de disciplina moral, compuesta del clero, los magistrados y dos ancianos; puso énfasis particular en la necesidad de excomulgar a los ofensores contra la moral cristiana, y preparó una lista de los pecados castigables con la excomunión, que incluía, además del asesinato y el robo, la falta de castidad, el perjurio y la avaricia, "especialmente cuando se manifiesta en la usura y el fraude" [65]. El mismo espíritu animó a Calvino a incluir en los *Institutes* una *Summa* protestante y un manual de moral casuística, en el cual la más leve acción sería sometida a la disciplina de hierro de una regla universal. Con el mismo espíritu esbozó un amplio programa de gobierno municipal que alcanzaba a todos los aspectos de la administración pública, desde las disposiciones

sobre mercados, profesiones, edificios y ferias, al control de los precios, intereses y rentas [66]. Animado por este mismo sentimiento, hizo de Ginebra una ciudad de cristal, en la cual cada vecino vivía su vida bajo la estrecha vigilancia de una policía espiritual, y por espacio de una generación el Consistorio y el Consejo funcionaron de común acuerdo, excomulgando el primero a borrachos, bailarines y detractores de la religión, y castigando el segundo a los disolutos con multas y cárceles y a los herejes con la muerte. "Considerando —dice el preámbulo de las ordenanzas de 1576, que marcan la madurez de la Iglesia ginebrina— que es una cosa digna de comendación sobre todas las demás que se mantenga en toda su pureza la doctrina de los Sagrados Evangelios, y que sea adecuadamente sostenida la Iglesia cristiana por el buen gobierno y política, y también que la juventud sea en el futuro instruída en la fe, y que el Hospital esté bien ordenado para socorro de los pobres: cosas todas éstas que sólo se pueden lograr si se establece una cierta regla de orden de vida por la cual pueda cada hombre comprender los deberes de su posición..." [67]. El objeto de todo esto era muy simple. "Que cada hombre comprenda los deberes de su posición": ¿qué podía haber más deseable en Ginebra o en cualquier otra parte? Es triste ver que para alcanzar un fin tan noble se haya hecho uso sistemático de la tortura, la decapitación de un niño por haberse rebelado contra sus padres y la muerte en la hoguera de ciento cincuenta herejes en sesenta años [68]. *Tantum religio potuit suadere malorum.*

Se practicaba la tortura y la muerte en la hoguera en otras partes por gobiernos que no se jactaban de un celo y bondad excesivos. La intolerancia despiadada no era la característica dominante de Ginebra —"la más perfecta escuela de Cristo que haya existido en la tierra desde los días de los Apóstoles" [69]—, pues nadie soñaba todavía con la tolerancia como una cosa de posible realización. Consistía en el esfuerzo por imponer la ley de Dios, aun en cuestiones de ganancias y pérdidas pecuniarias que la humanidad, si la juzgamos por su historia, se inclina a considerar con más seriedad que las heridas físicas y la muerte. "Ningún miembro (del organismo

cristiano) —escribió Calvino en los *Institutes*— puede reservarse dádivas para sí o para su uso particular, pues es su deber distribuirlas entre sus semejantes, ni puede sacar beneficios más que de aquellas cosas que proceden de la ganancia común de toda la comunidad. Así, el hombre piadoso debe a sus hermanos todo lo que está en su poder el otorgar"[70]. Era natural que un empeño tan desconsiderado por reclamar para la religión la totalidad de los intereses humanos no dudase en inmiscuirse hasta en cuestiones gobernadas por los apetitos económicos, ante los cuales las Iglesias de una generación posterior habían de mostrarse con los brazos caídos. Si bien Calvino acogió en su seno al mundo de los negocios con una pasión desconocida hasta la fecha, lo hizo con el espíritu de un conquistador que se prepara para la organización de nuevos territorios y no como el suplicante que intenta llegar a una transacción con un enemigo poderoso todavía. En el Antiguo Testamento tenía a su alcance un sistema de moralidad y un código de leyes. Samuel de Agag, rey de los amalequitas, Jonás y Nínive, Ahab y Nabot, Elías y los profetas de Baal, Micaías, el hijo de Imlah, el único profeta verdadero del Señor, y Jeroboam, el hijo de Nebat que hizo pecar a Israel, actuaban tan intensamente en la imaginación de los calvinistas como Bruto y Cassio en los hombres de 1793. El primer medio siglo de la Iglesia reformada de Ginebra presenció un esfuerzo prolongado para organizar un orden económico digno del Reino de Cristo, en el cual los ministros desempeñaron el papel de los profetas del Antiguo Testamento en un Israel que no se había desprendido aún totalmente de la influencia mundana del Egipto.

Aparte de la condicionada aceptación del interés, pocas innovaciones trajo el calvinismo a la política social, y el contenido de su programa era completamente medieval. Consistía la novedad en el celo religioso con que imponía su aplicación. Era el Consistorio, el órgano administrativo ante el cual eran llevados los ofensores, un cuerpo mixto, compuesto de religiosos y civiles. Censuraba a los acreedores implacables, castigaba a los usureros extorsionistas y monopolizadores, reprimía o multaba al mercader que defraudaba a los clientes, al sastre

que hacía un traje quitándole una pulgada al ancho legal, al negociante que vendía el carbón falto de peso, al carnicero que aumentaba el precio fijado por las autoridades, al comerciante que cobraba más de lo debido a los forasteros o al médico que pedía mucho por una operación"[71]. Parece que en el Consistorio los ministros imponían su voluntad y constantemente pedían la aprobación de sanciones más severas. Desde la elección de Beza para ocupar el puesto de Calvino, en 1564, hasta su muerte, en 1605, apenas pasa un año sin que el clero demande nuevas medidas legislativas, una nueva censura en materia de propiedad económica, una nueva protesta contra una forma u otra del antiguo pecado de la avaricia, etcétera. En ocasiones es la indulgencia excesiva hacia los deudores lo que produce indignación; en otras, el aumento de precios y rentas originado por la afluencia de hermanos de religión que huían de las persecuciones en Francia; en algunas más, la multiplicación de las tabernas y los precios excesivos de los expendedores de vinos. Durante todo este tiempo se observa una guerra prolongada entre los males gemelos del interés y los precios abusivos.

Era el crédito un problema de gran importancia en Ginebra, no sólo por las razones que lo llevaron a un lugar conspicuo entre los productores en pequeña escala del siglo XVI, sino porque, especialmente después de la ruina de Lyon en las guerras religiosas de Francia, aquella ciudad pasó a ser un centro financiero de alguna importancia. Podía verse envuelta en una guerra en cualquier momento. Para disponer de los fondos necesarios, había negociado empréstitos considerables en Basilea y Berna, y el Consejo hacía uso del capital en los negocios de cambio y en anticipos, con tarifas de interés que empezaron en el 10 por 100 y llegaron más tarde al 12. Los ministros dieron su aprobación para la fundación de un Banco y protestaron contra el provechoso negocio de los anticipos monetarios, a interés subido, a los particulares, sobre todo, cuando se prestaba dinero a gentes de manga ancha que se arruinaban completamente. Cuando, diez años después, en 1580, el Consejo aprobó el proyecto de un grupo de promotores de negocios, para la fundación de otro Banco en la ciudad,

los ministros encabezaron la oposición al mismo alegando los peligros de la codicia, como podía verse en la corrupción moral de ciudades financieras como París, Venecia y Lyon, y consiguieron salirse con la suya. Naturalmente, la cuestión en disputa con más frecuencia era mucho más simple. Podía el capitalista que negociaba préstamos a fin de invertir su producto y sacar ganancias de ello administrarse a su gusto, y decían los ministros que no se oponían a quienes *"baillent leur argent aux marchands pour emploier en marchandise"*. Presentaba las mayores dificultades el prestamista que hacía anticipos *"simplement à un qui aura besoin"*, y que, por lo tanto, explotaba las necesidades de los demás" [72].

Contra los monstruos de esta clase, la ira de los ministros no cesaba de manifestarse. Eran objeto de sus ataques desde el púlpito, en nombre del Nuevo Testamento, en un lenguaje que se derivaba principalmente de las porciones menos ponderadas del Antiguo, con el uso frecuente de palabras como *larrous, brigands, loups et tigres*, que debían ser sacados de la ciudad y apedreados hasta arrancarles la vida. "Llora el pobre, y se embolsa el rico las ganancias; pero es la ira de Dios lo que amontonan... Uno gritó en el mercado: malditos aquellos que nos traen escasez... El Señor escuchó la imploración... ¡y con todo, estamos preguntando aún cuál es la causa de esta pestilencia! Será castigado el ladrón; pero el Señor declara por medio de su profeta Amós: "Desciende el hambre sobre mi pueblo de Israel· "¡Oh de vosotros, que devoráis al pobre!" Las amenazas allí expresadas han sido ejecutadas contra su pueblo" [73]. Pedían la excomunión como castigo para la segunda ofensa del usurero, o que, si se consideraba demasiado severo este castigo, se le obligase por lo menos a confesar su arrepentimiento en público, en la iglesia, antes de ser admitido a los sacramentos. Advirtieron a los fieles la suerte de Tiro y Sidón, y, desesperando momentáneamente de poder controlar directamente al prestamista, propusieron privarle de sus víctimas, borrando las causas que hacían posibles sus actividades. *Pour tarir les ruisse aux il faut escouper la source.* Piden prestado los hombres por causa de "la vagancia, la loca extravagancia, los pecados inútiles y los pleitos". Se pide la

creación de censores en Ginebra, como en la Roma republicana, para investigar, entre ricos y entre pobres por igual, cómo se las arregla cada familia; para asegurarse de que todos los niños de diez o doce años aprenden un oficio útil; para acabar con las tabernas y con los litigios, y para "poner freno a la insaciable avaricia de los miserables que buscan enriquecerse con las necesidades de sus semejantes" [74].

La Venerable Compañía adelantó su programa, pero no insistió en que se cumpliese a rajatabla y se conformó con expresar a los Padres de la Ciudad el piadoso deseo, no exento totalmente de ironía, de "que ninguno de vuestros honorables compañeros pueda aparecer manchado con vicios semejantes". Justificadas estaban sus aprensiones. El Consejo de Ginebra toleró muchas cosas a los predicadores hasta que, a la muerte de Beza, les obligó a parar los pies. Pero tenía límites su paciencia, y a ellos se llegaba antes por el camino de la ética en los negocios. No se atrevía a discutir el derecho del clero a ser oído en materias de comercio y finanzas. Era el púlpito prensa y plataforma a un tiempo; tenían los ministros al público guardándoles la espalda, y, conscientes de su poder, impondrían el sometimiento amenazando con la dimisión en masa. Profusa en expresiones de simpatía, su estrategia consistía en dejar que los proyectiles del socialismo cristiano saliesen disparados hasta ir perdiendo fuerza contra la resistencia de la apatía oficial, y su primer réplica era normalmente *qu'on y pense un peu.* Para el clero, su inactividad era una prueba más de complicidad con el Becerro de oro, y no titubeaba en dar rienda suelta a su indignación desde el púlpito. En 1574, Beza pronunció un sermón en el cual acusó a los miembros del Consejo de *estar* en inteligencia con los especuladores que habían tomado por asalto el mercado de trigos. A través de todo el año de 1577, reprocharon los ministros al Consejo de flojedad en la administración, y, finalmente, lo acusaron de ser el verdadero culpable del aumento en los precios del pan y el vino. En 1579 le dirigieron un memorándum exponiendo un programa nuevo de disciplina moral y reforma social.

No tenía objeciones que oponer la próspera burguesía que gobernaba en Ginebra a los intentos por acabar con la

extravagancia en el vestido o a los esfuerzos para hacer que el público oyese los sermones y asistiesen los niños al catecismo. Pero no hacía demostraciones de entusiasmo cuando se denunciaba la codicia, y en dos cosas, por lo menos, llegaron a mostrarse abiertamente en rebeldía. Se negaron a contener, como pedían los ministros, a quienes inquietaba la subida de precios, la exportación de vinos, basándose en que era necesaria para hacer compras de trigo; y, como era natural que sucediese entre acreedores acomodados, se negaron a hacer concesiones ante la queja de que los deudores eran sometidos a una "doble usura", ya que tenían que pagar los préstamos en moneda de valor apreciado. Contestaban diciendo que el valor de la moneda subía y bajaba, y aun el mismo Calvino, que había aprobado las ordenanzas que ahora se censuraban, no se atrevió jamás a llevar sus escrúpulos tan lejos. Como es de suponer los ministros estaban indignados con semejantes evasiones. Informaron al Consejo que los especuladores gastaban sumas crecidas para controlar el mercado de granos e iniciaron una serie de sermones contra la avaricia, con ilustraciones y ejemplos adecuados. Y, como es de suponer también, el Consejo contestaba acusando a Beza de provocar odios de clase contra los ricos [75].

La situación se agravó con un escándalo individual. Uno de los magistrados, que juzgó los ataques de Beza como una cosa personal, tuvo la osadía de pedir que se le escuchase ante el Consejo, con el resultado de que salió condenado a pagar una multa y perder cincuenta coronas que había prestado al 10 por 100 de interés, por haberse probado su culpabilidad. Evidentemente, cuando las cosas podían ir tan lejos, nadie, por muy respetable que fuese, podía sentirse seguro del todo. Habían cambiado ya palabras el Consejo y los ministros sobre la esfera de sus atribuciones respectivas, y estaban llamados a chocar nuevamente, un año o dos más tarde, sobre la administración de un hospital local. En esta ocasión el Consejo se quejó de que el clero se mezclaba en los deberes de la magistratura, y dejó entrever cortésmente que haría bien en administrar sus asuntos y nada más.

Una sugerencia tan monstruosa —¡como si hubiese alguna humana actividad en la cual no pudiese intervenir la Iglesia!— provocó una réplica de los ministros, en la cual se expuso en toda su majestad la doctrina de la mundana Jerusalén. Declinaron mostrar arrepentimiento por haber citado en el Consistorio a quienes vendían granos a precios prohibitivos y por haberle negado los sacramento a uno de ellos. ¿No había dicho Solón: "Maldito sea quien acapara el grano en tiempos de carestía"? A la acusación de que se hacía uso de un lenguaje intemperado, Chauvet replicó que el Consejo haría mejor empezando con la quema de los libros de los profetas, porque no se había hecho más que seguir el ejemplo de Oseas. "Si guardásemos silencio —dijo Beza—, ¿qué diría la gente? Que somos unos perros falderos... Y en cuanto a la cuestión de los escándalos que podemos originar, se ha venido hablando sin cesar en los últimos dos años de la usura, y, a pesar de esto, sólo tres usureros han sido castigados... Es por todas partes notorio que la ciudad está llena de usureros y que el tipo ordinario de descuento es el 10 por 100 más" [76].

Los magistrados volvieron a su conducta acostumbrada. Vieron sin inmutarse cómo un adúltero era condenado a muerte en la picota, y conmutaron piadosamente la pena por la de flagelación en todos los lugares públicos de la ciudad, seguida de diez años cargado de cadenas [77]. Pero ante la posibilidad de que se condenase a los capitalistas a sufrir la divina muerte de Achan, sus sentimientos humanitarios se vieron ofendidos. Además, el castigo, no sólo era cruel: era peligroso. En Ginebra, "la mayoría de las gentes es deudora". Si se les permite gustar sangre una vez siquiera, ¿quién pudiera anticipar dónde acabaría su furia? Con todo, tal es la fuerza de la palabra hablada, no se atrevieron los magistrados a dar una negativa franca; a unas citas sagradas replicaron con otras. Informaron a los ministros que su propósito era seguir el ejemplo de David, quien, al ser reprendido por Natán, confesó su culpa. Pero si su respuesta reproducía las palabras de Natán o no, es algo de lo que no nos queda recuerdo.

Abundaban las teorías políticas recientes en la censura del Estado omnicompetente. Puede describirse el principio en que descansaba el colectivismo de Ginebra como el de una Igle-

sia de cuya competencia son todas las actividades humanas[78]. Formaba la comunidad religiosa una exclusiva sociedad organizada, la cual, mientras se valía de las autoridades seculares a manera de un cuerpo policíaco para imponer el cumplimiento de sus mandatos, no sólo les impartía instrucciones sobre la política que había de seguirse, sino que era en sí una especie de Estado, fijando con su propia legislación las normas de conducta que debían observar sus miembros, castigando las ofensas contra la moralidad y el orden público, disponiendo la educación de los niños y ordenando el socorro a los pobres. No podían existir las relaciones peculiares entre las autoridades eclesiásticas y seculares que durante algún tiempo hicieron posible el sistema de Ginebra, en el mismo grado cuando era el calvinismo el credo de una minoría en un Estado nacional organizado según principios distintos a los de una sola ciudad, como Ginebra, con mayoría calvinista. A menos que se lograse la conquista del Estado, las consecuencias inevitables de un empeño semejante serían la rebelión, la guerra civil o el abandono de la pretensión de llegar al dominio de la sociedad. Pero este último resultado tardó mucho en llegar. En el siglo XVI, cualesquiera que sean las condiciones políticas, las Iglesias calvinistas tratan de ejercer una responsabilidad colectiva por la conducta moral de sus comunicantes en todos los aspectos de la vida, incluyendo, en no menor grado, la esfera de las transacciones económicas que ofrecen tentaciones peculiarmente insidiosas a la recaída en la inmoralidad.

Cayó el manto del sistema calvinista sobre Francia antes de extenderse a otros países. En su primer sínodo en París, en 1559, donde se adoptó un programa de disciplina, se debatieron algunas delicadas cuestiones de casuísmo económico, y continuaron mereciendo atención los problemas similares a los sínodos posteriores, a lo largo del medio siglo siguiente, hasta que, como observa el historiador del calvinismo francés, "empezaron a dejar flojas las riendas, cediendo demasiado a las iniquidades de la época"[79]. Una vez admitido que la afiliación a la Iglesia implica la aceptación de las reglas morales de conducta que ella impone, son innumerables los problemas de interpretación que se van presentando, y se encuentra la

comunidad religiosa obligada a ir desenvolviendo un sistema de precedentes legales, mediante la aplicación de sus principios generales en una sucesión de situaciones variables. Se emprendió la tarea de llevar a cabo un sistema de esta naturaleza; pero se tropezó en el siglo XVI con las limitaciones de una comparativa simplicidad en la estructura económica y con el hecho de que los sínodos, excepto en Ginebra, estaban más preocupados con la simple represión de los tipos de escándalo más abusivos que con la reforma de la sociedad, y no intentaban extender su jurisdicción inmediata más que a las cuestiones para las cuales pedían las Iglesias una conducta especial.

Aun así, no eran pocos los jeroglíficos que había que descifrar. ¿Cuál ha de ser la actitud de la Iglesia hacia aquellos que se han hecho ricos por medios ilícitos? ¿Pueden ser admitidos a la Cena del Señor los piratas y los mercaderes sin escrúpulos? ¿Pueden los calvinistas traficar con semejantes personas, o incurrirán en sus pecados si adquieren sus mercancías? Las leyes del Estado sancionan el interés moderado; ¿cuál es la actitud de la Iglesia? ¿Qué es lo que puede hacerse para evitar que los artesanos engañen al cliente con artículos de calidad inferior y que los mercaderes le opriman arrancándole ganancias abusivas? ¿Se permiten las loterías? ¿Es permitido invertir a interés los dineros donados en beneficio del pobre? Las contestaciones que han recibido de los Sínodos franceses las cuestiones de este género indican hasta dónde se ha persistido en la idea de considerar los negocios dentro del radio de acción de la Iglesia, a la vez que un natural deseo de evitar todo rigor poco práctico. Antes de ser admitidas a la comunión, deben hacer restitución de sus riquezas todas las personas que las adquirieron injustamente; pero los fieles pueden comprar sus mercancías, siempre que la venta sea pública y aprobada por las autoridades civiles. Se harán acreedores a censura los fabricantes de artículos fraudulentos, y los mercaderes podrán aspirar sólo a "ganancias indiferentes". La misma división de opiniones que existía en Inglaterra y Holanda sobre la cuestión de la usura estaba de manifiesto en el seno de la Iglesia reformada francesa, que solicitaba el consejo de Calvino sobre el particular. No se con-

tentaba la escuela más severa con restringir la prohibición de la usura a los casos "más excesivos y escandalosos" o a recoger dinero para los pobres mediante intereses sobre el capital. En Francia, sin embargo, como en todas partes, había pasado ya el día de tales rigores heroicos, y empezaba a ejercer influencia general el punto de vista del sentido común. Se requería a los hermanos de religión para que no pidieran más que lo que concedía la ley y era consistente con los principios caritativos. Dentro de estos límites, el interés no sería objeto de censuras [80].

Algo se dice en un capítulo posterior del tratamiento que dieron los puritanos ingleses a las cuestiones de este género. En Escocia, las opiniones de los reformadores sobre la ética económica no diferían sustancialmente de los de la Iglesia antes de la Reforma, y el Libro escocés de la disciplina denunciaba la codicia con la misma vehemencia que el "maldito papado" que había echado abajo. Se exhortaba a los terratenientes a que se conformasen con sus rentas, y se pedía a las Iglesias que atendiesen a las necesidades de los pobres. "El oprimir al pobre —se decía— con abusos y el engañarlo en la compra o venta con pesos y medidas defectuosos... es algo que incumbe propiamente a la Iglesia de Dios, que debe castigarse como ordenan los Mandamientos de Dios" [81]. El castigo que recibieron del tribunal Kirk Sessions de St. Andrews un usurero y un deudor incumplidores de sus compromisos revela la interpretación que se dió a estas ofensas [82]. La ayuda a los pobres se convirtió en función obligatoria de las autoridades eclesiásticas de Escocia, en 1579, siete años después de haber sido transferida en Inglaterra al Estado. El sistema que hizo posible que estas funciones pesasen, en los distritos rurales, sobre los ministros, anciano y diáconos, hasta llegar al año de 1846, revela la supervivencia de costumbres originarias de una época en la cual el verdadero Estado escocés no estaba representado por el Parlamento o el Consejo, sino por la Iglesia de Knox.

De todas las comunidades de habla inglesa, ha sido la teocracia puritana de Nueva Inglaterra la que a mayores extremos llevó la disciplina social de la Iglesia-Estado calvinista.

Tenía más afinidad en la práctica con la disciplina de hierro en vigor en la Ginebra de Calvino que en las tendencias individualistas del puritanismo inglés coetáneo. En aquel Edén feliz y sin obispos, donde los hombres deseaban únicamente adorar a Dios, "en concordancia con la simplicidad del Evangelio, y ser gobernados por las leyes salidas de la divina palabra" [83], no sólo se prohibía a los verdaderos comunicantes "el tabaco y las modas inmodestas y los vestidos costosos" y "esa vana costumbre de la borrachera", sino que los Padres adoptaron hacia el "mal notorio... a que se ve arrastrada la mayoría de los hombres en su comercio: la tendencia a comprar lo más barato y vender lo más caro posible", una actitud que no sería fácilmente grata a sus descendientes con aficiones comerciales pronunciadas. En una época temprana en la historia de Massachusetts llamó un ministro la atención hacia la recrudescencia del vicio del viejo Adam —"ser las ganancias y no la propagación el principal objetivo de la religión"—, y el gobernador Bradford, al observar con angustia cómo los hombres aumentaban "sus propiedades mundanas", advirtió que el incremento de la prosperidad material "será la ruina de Nueva Inglaterra, o por lo menos de las Iglesias de Dios" [85]. A veces, la Providencia zahería al explotador. Al encontrarse el inmigrante que organizó el primer *trust* americano —tenía la única vaca de leche para la venta y hacía pagar a dos peniques el cuartillo— "en la iglesia, después del sermón en que se había condenado la opresión... se sintió muy avergonzado" [86]. Aquellos que eludían el juicio del cielo tenían que dar la cara a las autoridades civiles y a la Iglesia, las cuales, en la infancia de la colonia, eran una cosa misma.

Naturalmente, las autoridades regulaban los precios, limitaban las tarifas de interés, fijaban el jornal máximo y apaleaban a los vagos incorregibles, pues estas cosas se practicaban aún en las casas de esclavitud de las cuales se habían escapado. Más característico aún de estos hijos predilectos era el esfuerzo por llevar la misma sana disciplina a la elusiva categoría de las ganancias en los negocios. Se fijaría el precio del ganado, según acuerdo de las autoridades de Massachussets, con preferencia a las necesidades del comprador, te-

niendo en cuenta sólo un provecho razonable para el vendedor [87]. La ira que caía sobre los que se atrevían con más era de la misma naturaleza que la que provocó en Moisés el hallarse, al descender de la montaña con que su pueblo adoraba al becerro de oro. La poca emoción que les quedaba después de la lucha por la libertad religiosa se dirigía contra las licencias económicas. Tocó Roger Williams una nota sensitiva cuando, en su conmovedora petición de tolerancia, insistió en que, si bien la extorsión era un mal, era un mal cuyo remedio debía dejarse a la discreción de las autoridades civiles [88].

Consideremos el caso de M. Robert Keane. Su ofensa, según el general consentimiento, era grave. Tenía una tienda en Boston donde "en algunas cosas ganaba seis peniques y más en cada chelín; en algunos casos llegaba la ganancia a ocho peniques; en algunas menudencias alcanzaba una proporción de dos a uno", y todo esto, a pesar de ser "antiguo profesor de los Evangelios, un hombre eminente, rico y que no tenía más que un hijo, habiéndose decidido a venir a Nueva Inglaterra por bien de su conciencia y para propagar la fe". El escándalo fué mayúsculo. Eran muy impopulares los ventajistas —"grande era el grito del país contra los opresores"—, y los graves ancianos reflexionaron sobre los perjuicios que irrogaría una mala reputación codiciosa a la joven comunidad, por hallarse "bajo la constante observación de todas las Iglesias y Estados civiles del mundo". A pesar de todo, se inclinaban los magistrados a ser generosos. No había ley positiva que limitase las ganancias; no era fácil averiguar cuándo las ganancias eran justas; no era una tendencia peculiar de Mr. Keane el cobrar todo lo que permitiesen las condiciones del mercado, y, en último término, la ley de Dios no pedía que se hiciese una doble restitución. Por lo tanto fueron compasivos con él y le condenaron sólo a pagar una multa de 200 libras.

Así hubiese dejado las cosas Mr. Keane, de haber sido astuto. Pero, como muchos más que se encontraban en similares circunstancias, se condenó irremediablemente con disculpas. Llamado por la Iglesia de Boston, compareció, "revelando con lágrimas y lamentos un corazón codicioso y corrompido", y después tuvo la suficiente torpeza para intentar ofrecer una justificación, en la cual insistió en que un mercader tiene que vivir, ¿y cómo había de vivir si no podía resarcirse de las pérdidas en un artículo con las ganancias en otro? He aquí un texto que no podría dejar de cumplir un pastor consciente de sus deberes. El ministro de Boston se aprovechó de la ocasión y se entregó, "en su ejercicio público en la próxima conferencia, a la exposición de los errores de semejantes principios falsos y a fijar algunas reglas que gobernasen estos casos". Los siguientes eran algunos de los principios falsos:

"1. Que un hombre puede vender al mayor precio posible y comprar al más bajo.

"2. Si un hombre sufre la pérdida de alguno de sus artículos por accidentes marítimos, etcétera, puede elevar los precios de los demás.

"3. Que pueda un hombre vender como ha comprado, aunque haya pagado precios excesivos y aun cuando el artículo baje de precio, etc.

"4. Que, de la misma manera que puede un hombre aprovecharse de sus conocimientos o habilidades, así pueda aprovecharse de la ignorancia o necesidad de los demás.

"5. Cuando uno da plazo para el pago, ha de recibir la misma recompensa por una cosa que por la otra."

Las reglas de comercio no eran menos explícitas:

"1. No puede un hombre vender a precios mayores de los corrientes, es decir, superiores a los usuales en la ocasión y lugar determinados o sea más de lo que pagaría otra persona (que conoce el valor de la mercancía) si tuviese ocasión de hacer uso de ella, ya que es esto lo que se llama dinero en circulación, que todos pueden usar, etc.

"2. Cuando un hombre pierde en sus mercancías por falta de destreza, etc., debe considerar las pérdidas como una falta propia y no debe, por lo tanto, buscar satisfacción en los demás.

"3. Cuando un hombre sufre pérdidas en el mar, etc., son éstas pérdidas que le ocasiona la Providencia, y no puede resarcirse de ellas echándolas sobre las espaldas de los demás; porque de esta manera pudiera un hombre resguardarse de

todas las providencias, etc., para no perder jamás; pero donde hay carestía de una cosa se pueden aumentar los precios, porque aquí se manifiesta la mano de Dios sobre la mercancía, y no sobre la persona.

"4. No puede pedir un hombre por sus mercancías más del precio de venta, como guiándose por lo que dijo Efrón a Abraham: tanto vale la tierra."

Es una desgracia que no se tuviese en cuenta el ejemplo de Efrón cuando se efectuaron las transacciones con las tierras de los indios, a quienes hubiera parecido singularmente apropiada. Al negociar con estos hijos del demonio, sin embargo, consideraron los hijos de Dios como un precedente más adecuado los tratos de Israel con Gibeón.

Siguió al sermón una animada polémica en la iglesia. Se propuso, de acuerdo con *I Cor.* v, II, que se excomulgase a Mr. Keane. Había tan poca duda sobre la posibilidad de excomunión, en el caso de ser una persona codiciosa según los textos, como sobre la impresión general de que había hecho una lastimosa exhibición de codicia. No había más punto oscuro que el fijar si había faltado por ignorancia o descuido, o si había actuado "contra la conciencia o las disposiciones mismas de la naturaleza": si, en resumen, era el suyo un pecado accidental o un vicio comercial. Al fin, se salvó con la multa y una reprimenda [89].

Si no quedasen más documentos cristianos que el Nuevo Testamento y los archivos de las iglesias calvinistas en la era de la Reforma, parecería, con toda seguridad, una extravagancia audaz la mera sugerencia de que existía entre ambas cosas una conexión más íntima que la revelada por una simple coincidencia fraseológica. Legalista, mecánico, sin imaginación ni compasión, obra de un jurista y organizador genial, el sistema de Calvino era más romano que cristiano y más judío que las otras dos cosas juntas. Era inevitable que fuese más tirano que la Iglesia medieval, como era más tirano el Club jacobino que el *ancien régime*. Sus mallas eran más delicadas, su celo y su eficacia eran mayores. Y sus enemigos, ya no eran simplemente las acciones y los escritos: también lo eran los pensamientos.

Sus defensores hubieran considerado como un elogio la tiranía de que le acusó la posteridad. En la lucha entre la libertad y la autoridad, el calvinismo sacrificó la libertad, no con escrupulosos remilgos, sino con entusiasmo. Porque era la Iglesia calvinista un ejército que iba sobre Canaán, cumpliendo órdenes impartidas definitivamente en el monte Sinaí, y el objetivo de sus jefes consistía en la conquista de la tierra de promisión, pero no para consolación de los rezagados o para regalo de los ociosos. En la guerra, el expediente clásico recomendaba la dictadura. Parecía tan inevitable al calvinista de corazón la dictadura del ministerio eclesiástico como pareció a los hombres de 1793 el Comité de Seguridad Pública y a los bolcheviques entusiastas la dictadura del proletariado. Si llegó al zenit donde la disciplina de Calvino se aceptó sin su cultura y su amplitud de inteligencia, en las orgías de adoración demoníaca, con las cuales un Cotton y un Endicott causaron asombro hasta en la salvaje superstición de Nueva Inglaterra, no se podía, en justicia, esperar otro resultado.

Lo mejor que se puede decir de la teoría social y la práctica del calvinismo en sus primeros tiempos es que había consistencia entre ambas cosas. La mayoría de las tiranías ha tenido bastante con atormentar al pobre. Poca simpatía inspiraba la pobreza al calvinismo; pero desconfiaba de las riquezas, como desconfiaba de todas las influencias que distraen los propósitos o aflojan las fibras del alma, y en el primer entusiasmo de su juvenil austeridad hizo todo lo posible por que fuese la vida imposible para el rico. Ante el paraíso de las comodidades terrenales estaba la espada flamígera, manejada por las sombras implacables de Moisés y Aarón [90].

CAPITULO TERCERO

LA IGLESIA DE INGLATERRA

"Si un hombre es tan adicto a la propiedad que por ella abandona la condición común de las gentes, está desprovisto de todo sentido de piedad y evocará para sí en vano la paz y la felicidad. Porque, sea quien fuere, debe vivir en el seno de la comunidad y en el organismo de la Iglesia."

Laud: *Sermon before His Magesty*, junio, 19, 1621.

Las disputas eclesiásticas y políticas que tuvieron su origen en el siglo XVI han relegado al olvido todos los problemas de un interés menos permanente. Pero ni las discusiones motivadas por los cambios en la formación social y las relaciones de clase habían perdido vitalidad, ni estaban los resultados producidos faltos de significación para el futuro. En Inglaterra, como en el Continente, las nuevas realidades económicas chocaron violentamente con las teorías sociales heredadas de la Edad Media. Fué resultado de esto una reafirmación de las doctrinas tradicionales, con una intensidad emocional casi trágica; su gradual retirada ante el avance de los

nuevos conceptos, tanto en el aspecto de la organización económica como en el de las actividades religiosas, y, finalmente, su decadencia como un credo militante, pasando a convertirse en una antigualla piadosa de varios matices. Persistieron, a manera de venerables fantasmas, prendidas de los labios de los hombres de la Iglesia hasta la Guerra Civil. Entonces estalló la tormenta y, en la confusión producida, desaparecieron.

Había permanecido la Inglaterra medieval en los confines de la civilización económica, alejada de las grandes rutas comerciales y de los activos centros financieros de Italia y Alemania. Con la revolución comercial que siguió a los descubrimientos, empezó una nueva era. Después de la primera explosión de la curiosidad, desapareció el interés por las exploraciones, que no producían resultados inmediatos. Pasó todavía medio siglo, antes de que los ingleses estimasen que bien podía la plata, que llegaba del Nuevo Mundo en torrentes que deslumbraban a Europa, guardarse en la Torre de Londres, en vez de quedarse en Sevilla, dando comienzo a una viva polémica sobre la necesidad de competir con otros países en América y en Oriente.

Interin esto sucedía, todos los demás aspectos de la vida económica inglesa pasaban por un proceso de rápida transformación. Aumentó considerablemente el comercio exterior en la primera mitad del siglo XVI, y a medida que adquiría desarrollo la manufactura empezaron los tejidos a desplazar la lana como el primer artículo de exportación. Con el incremento del comercio vino el desarrollo de la organización financiera, de la cual depende el comercio, y el capital inglés fluyó en cantidades cada vez mayores hacia el mercado monetario de Londres, que había estado sometido al dominio de los banqueros italianos. En el interior, con la expansión comercial que acompañó al período de paz de los Tudores aumentaron las oportunidades de especulación, y surgió una nueva clase de intermediarios para explotarlas. En la industria, el interés que se iba afirmando era el de un capitalismo comercial, dispuesto a conquistar la libertad de crecimiento, hasta lograr la estatura que se le antojase, a producir por los métodos que más le agradase. Dispuesto a salvar los obstáculos

del mecanismo defensivo de los gremios, con su disciplina corporativa, su organizado sopor, que tendía a restringir la iniciativa individual, y su cruda igualdad, o se contentaba con eludir silenciosamente las regulaciones gremiales, alejándose de los pueblos donde más firme era su influencia, con lo que sólo podría ejercerse la presión del conformismo económico, o aceptaba la organización de los gremios, se apoderaba de su gobierno y, de esta manera, daba impulso a un sistema en el cual el artesano, aun cuando fuese todavía el amo de una manera nominal, en realidad no era más que el esclavo de un patrono. En la agricultura, la organización medieval de la aldea se veía a un tiempo minada por los de abajo y atacada por los de arriba. Porque una campesanía próspera, que había conmutado los servicios de trabajo personal que prevalecían aún en Francia y Alemania, iba disponiendo de sus parcelas de tierra, por medio de cambios y ventas, para agrupar sus propiedades dispersas, y los señores, que ya no eran soberanos en miniatura, sino perspicaces hombres de negocios, arrendaban las posesiones que antes se reservaban para sí a los agricultores capitalistas prontos a aprovecharse de las ganancias de la cría lanar y ansiosos de ver despejado el camino de las restricciones comunales que impedían su expansión. Tanto en el comercio y la industria como en la agricultura, inyectó la revolución en los precios, de manera gradual en la primera mitad del siglo, pero violenta a partir de 1540, un virus de insospechada potencia: el estimulante de la febril empresa que caracterizaba la época y el ácido que disolvía todas las relaciones acostumbradas, al mismo tiempo.

Era aquélla una sociedad en rápido movimiento, arrastrada por nuevas ambiciones y alucinada por nuevos terrores, en la que el triunfo y el fracaso habían adquirido nuevos significados. Salvo en el Norte turbulento, ya no era la ambición del gran señor tener a su alcance un gran ejército de vasallos, sino explotar sus propiedades como se haría con inversiones monetarias sabiamente administradas. El mercader próspero, satisfecho en un tiempo con alcanzar una posición de dignidad y poder en la organización fraternal o en la vida del pueblo, se lanzaba ahora abiertamente a la tarea de

forjarse una preeminencia solitaria, sin la ayuda de la protección artificial del gremio o la ciudad. A la inmemorial pobreza del campesino y el artesano, lanzando, bajo la amenaza siempre latente del hambre, sus fuerzas insignificantes contra una naturaleza implacable, se agregó la inseguridad obsesionante de un creciente, aunque pequeño todavía, proletariado, separado de su pequeño nicho en la aldea o el burgo, capricho de las fuerzas sociales que no podían ni comprender, ni contener, ni dominar.

I

LA CUESTIÓN CAMPESINA

La Inglaterra de la Reforma, a la que vuelve la posteridad los ojos para considerarla como origen de encumbrados debates sobre el gobierno y la doctrina religiosos, era para los coetáneos una caldera hirviendo, con el desasosiego económico y las pasiones sociales. Pero las materias que alimentaban la agitación habían sido acumuladas durante tres generaciones, y de las causas del malestar que explotó a mitad del siglo, con la excepción de la depreciación monetaria, no había una sola —ni los encierros * y las fincas de pasto, ni la usura, ni los abusos de los gremios, ni las opresiones de los mercaderes, ni las extorsiones del acaparador— que no hubiese dado lugar a protestas populares o a los ataques de los publicistas y que no hubiese cristalizado en la acción legislativa y administrativa mucho antes de reunirse el Parlamento de la Reforma. Marchaba ya la inundación fuera de sus cauces cuando la revolución religiosa la hinchó más todavía con el torrente de aguas desbordantes de incontenible amargura. Las consecuencias que tuvo para la situación social son de doble aspecto. Al producir una redistribución rápida de la riqueza, a través de una minoría sin escrúpulos que esgrimía las armas de la violencia, la intimidación y el fraude, a la que sucedió una orgía de desgobierno por parte de quie-

* Véase nota al pie de la pág. 97.

nes más se habían beneficiado, agravó todos los problemas y dió una vuelta más a la tuerca que oprimía al campesino y al artesano. Al dar rienda suelta a un diluvio de comentarios escritos, no sólo sobre cuestiones religiosas, sino sobre cuestiones de organización social también, hizo que las censuras de medio siglo enfocadas hacia los cambios sufridos ocupasen un lugar conspicuo, convirtiéndose en una acusación tremenda de las nuevas fuerzas económicas y en una elocuente reafirmación de la tradicional teoría de las obligaciones sociales. El problema de la tierra era el centro de ambos aspectos de la cuestión. Porque fué la causa principal que agitó las codicias de la época y el saqueo de que se vió víctima la población agraria, acentuando los resentimientos que activaron el malestar social.

Había sido la cuestión de la tierra motivo de inquietud durante la mayor parte del siglo anterior a la Reforma. Poco después de 1460, ya había escrito un cura cantor de Warwickshire la primera historia detallada de los encierros[1]. A continuación vinieron las medidas legislativas de 1489, 1515 y 1516, la Real Comisión Wolsey de 1571 y más legislación aún en 1534[2]. Durante todo este tiempo, no dejó de manar la fuente de la crítica popular, alentada por los hombres del Renacimiento, como More, Starkey y una docena de escritores no tan conocidos, inquietos por el avance de la anarquía social, confiados en los milagros que podía hacer un príncipe que tomase consejo de los filósofos.

Sin embargo, si bien era agudo el problema mucho antes de la confiscación de las propiedades de los monasterios, no puede negarse que se agravó con la furia de expoliación desencadenada por Enrique y Cromwell. Es una equivocación, sin duda, ver los últimos días del monasticismo a través de gafas con vidrios rosados. Los monjes eran, al fin y al cabo, hombres de negocios, y los agentes legos que empleaban a menudo para administrar sus propiedades se amoldaban, naturalmente, a las prácticas agrícolas del mundo que les rodeaba. En Alemania, las rebeliones no eran en parte alguna más frecuentes o más tremendas que en las posesiones de los terratenientes eclesiásticos[3]. En Inglaterra basta echar una mirada a los

documentos de los tribunales de Star Chamber y Requests para demostrar que los santos varones reclamaban feudos, convertían a su antojo a los pequeños propietarios en colonos y, como lamentaba More, transformaban en campos de pasto las tierras de cultivo[4].

En realidad, no se necesita suponer que los monjes poseían virtudes antinaturales, o que una crueldad desacostumbrada animaba a los nuevos propietarios, para explicar el papel que desempeñaba la transferencia rápida de una gran parte de la propiedad en el aumento de las angustias de la población rural. El peor aspecto de estas redistribuciones en gran escala es aquel que deja al individuo a merced del mercado y da aliento al abuso y a la explotación. Cambiaron de manos fincas con un valor total (en dinero de hoy) de quince a veinte millones de libras[5]. A las tierras de las abadías que concurrieron al mercado después de 1536 se agregaron las de los gremios y rectorías, en 1547. Eran demasiado urgentes las necesidades de la Corona para su posesión continuada, con el cobro consiguiente de rentas, ni sería éste el curso mejor que trazase la prudencia a un Gobierno que necesitaba un partido para llevar a cabo una revolución. Por lo tanto, alienó casi inmediatamente la mayor parte de la tierra, y se puso a gastar el capital producido como si fuese parte de sus ingresos normales. Durante una década era desenfrenada la especulación con la tierra. Los cortesanos necesitados adquirieron buena parte de la propiedad a precios ridículos. Otra buena parte pasó a manos de avispados hombres de negocios, que aplicaron a su aprovechamiento los métodos aprendidos en la escuela financiera de la City; Sir Richard Gresham fué el concesionario individual más importante. También adquirieron mucha tierra los intermediarios, que retuvieron parcelas dispersas en espera del aumento del valor para irlas vendiendo, una por una, cuando había buenas ofertas; en Londres, grupos de mercaderes —tenderos, guarnicioneros, sastres, cerveceros, fabricantes de velas— formaron sindicatos para la explotación del mercado. El resultado natural de estas condiciones fué el aumento de las rentas, de los desahucios, la conversión en pastos de las tierras de labradío, pues los traficantes aumentaban el

precio con cada operación, y, a menos que el último comprador estrujase al arrendatario, el negocio sería ruinoso [6].

¿Por qué, en fin de cuentas, había de ser el propietario más escrupuloso que la Corona? "¿No sabéis —dijo el concesionario de uno de los feudos que tenía en Sussex el monasterio de Sión, contestando a los campesinos que protestaban contra la usurpación de sus tierras comunales— que la gracia del Rey acabó con todas las casas de monjes, frailes y monjas? Por lo tanto, ha llegado el momento en que nosotros, los *gentlemen,* acabemos con las casas de pobres ingenuos como vosotros" [7]. Los argumentos de esta clase, aunque inconsecuentes, eran demasiado útiles para no ser frecuentes. Recibían confirmación detallada las protestas de los coetáneos en las luchas amargas que se producían entre los campesinos y algunos de los nuevos señores, los Herberts, por ejemplo, que encerraron toda una aldea para hacer el parque de Washerne, en el cual, según la tradición, había de escribir el gentil Sidney su *Arcadia;* los St. Johns en la Abadía de Ripton, y Sir John Yorke, tercero de una familia de especuladores en tierras en la Abadía de Whitby, cuyos colonos vieron que las rentas habían subido de 29 a 64 libras anuales, y quienes durante casi veinte años asediaron al Gobierno con peticiones de desagravio [8]. La leyenda, repetida aún a finales del siglo XVII, de que los concesionarios de las propiedades monásticas desaparecieron en tres generaciones, no es sorprendente, aunque no sea del todo cierta. Era el deseo padre del pensamiento.

En aquella época, el odio popular contra los acaparadores y los que cercaban las propiedades para mejor explotarlas halló un aliado natural en el sentimiento religioso, ejercitado en una tradición que le había enseñado a considerar como un pecado mortal las ganancias de la usura y que había llevado a su convencimiento la impresión de que las excusas hechas en nombre de los intereses económicos, en vez de mitigar el veredicto, agraviaban la ofensa. En Inglaterra, como en el Continente, el radicalismo doctrinal iba de la mano del conservadurismo social. Los ataques más devastadores contra el desorden social no salían de los partidarios de la antigua religión, sino de los predicadores del ala izquierda del partido protestante, que no vieron en el individualismo económico más que otra expresión de la laxitud y licencia que había degradado la pureza religiosa, y para quienes la Reforma implicaba el retorno a la austeridad moral de la Iglesia primitiva, no menos que a su gobierno y doctrina. Las palabras conmovedoras [9] con que pintaba el jefe de la Peregrinación de la Gracia los efectos sociales de la disolución de los monasterios de Yorkshire no eran nada, comparadas con las denuncias lanzadas diez años después por Latimer, Crowley, Lever, Becon y Ponet.

Era natural su estado de ánimo. Lo que Aske había visto en el verde follaje lo vieron ellos en las ramas secas, y el horror que les inspiraba la caída en un estado de inmoralidad social se agudizó con las amarguras de disipadas esperanzas. ¡Debería de ser todo tan diferente! El movimiento que produjo la Reforma era una Jano que no se contentaba con tener dos cabezas. Tenía, en cambio, varias caras, y entre ellas había una que miraba con anhelo hacia un panorama de regeneración social como fruto natural de una regeneración religiosa [10]. En Inglaterra, como en Alemania y en Suiza, habían soñado las gentes con una Reforma que reformase el Estado y la sociedad, a la que vez que reformase la Iglesia. La visión que flotaba ante los ojos del humanitario y el idealista abarcaba un ambiente en el cual se purificaría la doctrina y la moral, se estimularía la inteligencia con la difusión de la enseñanza y el alivio de los pobres, despertando dormidas virtudes y agitando una reanimación espiritual y social mediante la vigorización de la fe en los Evangelios, obra a la cual debía contribuir con juicioso entusiasmo el Gobierno que se diese cuenta de la importancia del apoyo de la opinión popular.

No se esfumó sin lucha. Cuando más grave era la crisis económica, Bucer, tutor de Eduardo VI y profesor de Religión en Cambridge, expuso el programa social de un renacimiento cristiano en el manual de la política cristiana que escribió para explicar a sus discípulos cómo podía un príncipe cristiano fundar el Reino de Cristo. Aparecían los bordes afinados y los detalles elaborados con toda la implacable precisión de un discípulo de Calvino. La Iglesia excolmugaría y el Es-

tado castigaría a los viciosos incorregibles. El Gobierno, un mercantilista piadoso, reanimaría la industria lanera e insistiría en que volviesen a ser roturados los campos de pastoreo. Adoptaría una actitud enérgica frente a las clases comerciales. Porque, si bien el comercio es en sí una cosa honorable, la mayoría de los comerciantes son unos truhanes; es más: "después de los curas fariseos, no hay otra clase de hombres más pestilentes para la comunidad"; sus obras son la usura, los monopolios y el soborno de los gobiernos para que hagan la vista gorda y toleren estas cosas. Por fortuna, los remedios son sencillos. Debe fijar el Estado los precios: "una cosa muy necesaria y fácil". Sólo se permitirá ejercer el comercio a "las personas piadosas, más bien dedicadas al servicio de la comunidad que a sus propios intereses". Se ha de crear una escuela en cada pueblo y aldea, bajo la dirección de un maestro eminente por su piedad y sabiduría. "Deben esforzarse los cristianos, sobre todas las cosas, en que abunden los hombres virtuosos y en que vivan para la gloria de Dios... Ni la Iglesia de Cristo ni una comunidad cristiana deben tolerar a quienes prefieren las ganancias privadas al bien común, o a quienes busquen irrogar perjuicios al vecino"[11].

Luchó el príncipe cristiano; pero no, pobre chico, como esos que salen con su empeño. Las clases cuyo apoyo era necesario para hacer de la Reforma un triunfo político habían vendido su ayuda con condiciones que habían de convertirla en un desastre social. La aristocracia del futuro, que sólo despuntaba entonces, había hundido los dientes en la carnaza y, habiendo gustado la sangre, estaba resuelta a no soltar la presa, por mucho que se la fustigase con sermones. Como todos los Tudores, el Gobierno de Eduardo VI hizo sus experimentos en la regulación de los precios. No sabemos, sin embargo, aunque podemos adivinarlo, qué pensó aquel astuto Gresham, su consejero finalmente, de los proyectos de limitación del comercio. En cuanto a las escuelas, Mr. Leach nos contó lo que por ellas hizo. Acabó con ellas, a fin de distribuir entre los cortesanos los emolumentos destinados para su sostenimiento. Es posible que hubiese más escuelas, en proporción a la población, a fines del siglo XV que a mediados del siglo XIX. "Estos emolumentos

fueron confiscados por el Estado, y muchos forran todavía los bolsillos de los descendientes de los estadistas del día"[12].

La desilusión era aplastante. ¿Podía sorprender que preguntasen los reformadores qué se había hecho de las devotas esperanzas y deseos de rectitud social, que habían de ser traídas a la realidad como consecuencia de una reforma divina? El fin del vaticanismo, la restricción de los privilegios eclesiásticos, seis nuevos obispados, cátedras de griego y latín en el lugar ocupado hasta entonces por la desleal asignatura del derecho canónico, la reforma de la doctrina y el ritual: a la par de estas buenas reformas vinieron otros cambios menos edificantes, la ruina de la mayor parte de la enseñanza, la cesación de gran parte de la caridad, la incursión en las propiedades comunales, que provocó protestas hasta en la Cámara de los Comunes[13], y durante diez años un siniestro zumbido, producido por un inmenso sindicato de propietarios, que flotaba en el ambiente en condiciones favorables para todos los que fuesen lo suficientemente ricos, o influyentes, o miserables para ser los primeros en meter baza. Los hombres que habían invertido sus fortunas en la Reforma, cuando sus valores eran todavía de problemática autenticidad, defendían, naturalmente, sus promesas y acusaban de comunistas a los campesinos revoltosos, exhibiendo la mística reverencia por los derechos de propiedad que es característica en todas las edades de los nuevos ricos[14]. Los hombres cuya religión no era el dinero decían lo que les parecía en folletos y sermones, que dejaban a las congregaciones respetables bramando de indignación.

Crowley fustigó a los explotadores de arrendamientos y a los usureros, escribió que los enfermos pedían por las calles porque los ricos se habían apoderado de los fondos de los hospitales y no ocultó su simpatía por los campesinos que se alzaron bajo Ket[15]. Becon dijo a los señores feudales que la única diferencia que había entre ellos y los monjes consistía en ser ellos más codiciosos e inútiles; más crueles, al extraer el último penique al arrendatario; más egoístas, al gastar en su propia comodidad sus ingresos; más despiadados hacia el pobre[16]. "Al suprimir las abadías, claustros, colegios y rectorías —declaró Lever en San Pablo—, el propósito de la

majestad del Rey que ha muerto y el deseo del que ahora nos gobierna y es muy santo, y la finalidad, o la pretensión, de otros proyectos maravillosos, muy buena: que de esta manera vaya a parar a manos del Rey tal abundancia de bienes como la gastada supersticiosamente en varias ceremonias o de manera voluptuosa en hinchadas barrigas, para hacer frente a sus gastos numerosos, contraídos necesariamente para bien de todos, o que vaya a parar a manos de otros hombres para mejor ayuda del pobre, sostenimiento de la enseñanza y aplicación de la palabra divina. Pero cuán codiciosamente han hecho uso de esto los funcionarios, que hasta el sostén de los pobres, el mantenimiento de la enseñanza y todo lo necesario para ofrecer cómoda hospitalidad a los que están faltos de ella ha sido destinado para beneficiar a los mundanos y malvados y a la codiciosa ambición... Vosotros, que os habéis apoderado de estos bienes para que pasen de un mal servicio a otro peor y para destinar muchos bienes, de buenos, a malos fines, estad seguros de que sois vosotros quienes han ofendido a Dios, robado al rico, expoliado al pobre, traicionado al Rey y convertido un bien común en una común miseria"[17].

Era esto, por cierto, lo que se tiene en la mente cuando se habla de llamar las cosas por su nombre. Conocidos de sus enemigos como "los hombres de la riqueza común", por su defensa del principio de la reconstrucción social, el grupo del cual era Latimer el profeta, y Hales el hombre de acción, incurrió, naturalmente, en la acusación de provocar los odios de clase, cosa que está pronta a caer siempre sobre quienes llaman la atención acerca de sus causas. Como resultado de sus actividades, se nombró una Comisión real para investigar posibles ofensas contra las leyes que prohibían la conversión de tierras de cultivo en campos de pasto, la introducción de legislación exigiendo el mantenimiento del cultivo y la reconstrucción de las chozas, y una proclamación perdonando a las personas que se habían tomado la justicia por su cuenta allanando los mercados. Estaban furiosos los señores feudales. Paget, secretario del Consejo, que estaba dispuesto a inaugurar un reinado de terror, siempre que lo iniciasen los señores, profetizó con gesto tenebroso que se iba a reproducir en Inglaterra

la Guerra Campesina de Alemania; el Consejo, la mayoría de cuyos miembros poseía tierras de las abadías, estaba de mal humor, y Warwick, la personificación de la propiedad predatoria de la época, atacó a Hales duramente por llevar a cabo, como presidente del Comité Midland de la Comisión de la despoblación *, los deberes que le imponían a él las funciones de gobierno. "Señor —escribió un caballero quejumbroso a Cecil—, estad seguros, con la gracia de Dios, de que bajo el pretexto de la simplicidad y la pobreza no se oculte mucha maldad. Así temo que suceda con estos hombres llamados de las riquezas comunes y con quienes les siguen. Para declararle el estado de ánimo de los caballeros (los más altos al igual que los más bajos), le aseguro que tienen tales dudas que no se atreven a tocarlos —a los campesinos—, no porque les tengan miedo, sino porque algunos de ellos han sido arrestados y han vuelto a sus casas sin el castigo merecido, y porque ese hombre de las riquezas comunes llamado Latimer obtuvo el perdón de otros más"[18].

El hombre de las riquezas comunes llamado Latimer era un incorregible. Combinando las gracias del humor con la mordacidad del ataque, cosa poco común entre los obispos, la violencia con que atacaba la opresión no le impedía saludar al demonio con grandes carcajadas, como si fuese una figura grotesca tallada para hacer del pecador una cosa ridícula en este mundo, antes de ser condenado en el próximo. Se alegró, por lo tanto, cuando provocó en uno de sus feligreses la exclamación: "Santo Dios, ¡es un sedicioso!", de la que se valió como un episodio cómico en el sermón del día siguiente[19], y después, volviéndose serio de repente, redobló los ataques

* Parece innecesario advertir que despoblación no significa aquí, en los términos de una interpretación rigurosa, el decrecimiento general del censo. Alude a las consecuencias de la política de los encierros, que "despoblaba" pueblos y, en más de un caso, distritos enteros, aun cuando esto no suponía que las gentes morían o desaparecían automáticamente. Iban a engrosar las filas del proletariado pordiosero y a agravar la situación en los centros de población de importancia. Véase sobre esto la nota al pie de la página 97. *(N. del T.)*

contra los señores feudales de nueva hornada y los que hacían subir las rentas. ¿No había pronunciado el mismo Cristo la maldición de los codiciosos?:

You thoughte that I would not requyre
The bloode of all suche at your hande,
But be you sure, eternall fire
Is ready for eche hell fyrebrande.
Both for the housynge and the lande .
That you have taken from the pore
Ye shall in hell dwell ever more [20].

(Pensaste que no exigiría
De tus semejantes la vida;
¡ah!, pero seguro estás que el fuego eterno
espera a todo dechado del Infierno.
Y por la casa y por la tierra
que quitar al pobre no te aterra,
de las llamas eternas no escaparás.)

Hablaban con autoridad de la cuestión campesina, bajo los Tudores, quienes con tanta franqueza exponían sus puntos de vista, y gracias a Mr. Leadam y al profesor Gay no tropiezan los investigadores modernos con dificultades para corregir la perspectiva histórica. Sin la suficiente curiosidad ni la información necesaria para comprender las más avasalladoras causas impersonales que empujaban hacia la reorganización de la agricultura sobre bases comerciales, les produjo horror, más aún que la miseria material de la época, la repudiación absoluta de los principios por los cuales únicamente podría distinguirse a la humanidad de una manada de lobos hambrientos. Podían ser sus enemigos los Northumberlands o los Herberts, pero lo era sobre todo una idea, y saltaron al ataque, no tanto contra la expoliación o la tiranía como contra un credo que era el origen de ambas cosas. Consistía este credo en considerar al individuo como dueño absoluto de su propio destino y capaz, dentro de los límites de la ley positiva, de explotarlo sin más normas que las de la ventaja personal, sin sentir la necesidad de posponer sus ganancias al bienestar de sus semejantes y sin tener que rendir cuenta a nadie de sus

actos, Era, en fin, la teoría de la propiedad que había de ser aceptada más tarde por todas las comunidades civilizadas.

La cuestión de los derechos respectivos del señor y el campesino no sabía surgido, por lo menos en siglos recientes, en forma tan aguda, pues mientras los arrendatarios fuesen considerados como parte de la propiedad de un feudo, estaba de manifiesto el interés del señor por tenerlos sujetos a la tierra. Pero ahora esto había cambiado por completo, sobre todo en el Sur y la región central, a causa de la expansión de la industria lanera y la desvalorización monetaria. Habían desaparecido el *chevage* y el *merchet,* y las ocupaciones, si no habían desaparecido también, desaparecían rápidamente. Se había revolucionado la psicología de la propiedad de la tierra, y por espacio de dos generaciones, el terrateniente avisado, en vez de ejercer sus derechos señoriales y multar o arrestar a los que se escapaban del nido feudal, andaba a caza de defectos en los títulos de propiedad, exigiendo el pago de derechos no satisfechos, transformando las costumbres feudales y, cuando se atrevía a ello, convirtiendo los títulos de propiedad del campesino en contratos de arrendamiento. La oposición oficial a la tendencia que hacía bajar la población, que empezó en 1489 y continuaría casi hasta el 1640, le sacaba de sus casillas, por considerarla como una intolerable intervención en sus derechos de propiedad. En los ataques a las limitaciones impuestas desde abajo por las costumbres aldeanas y desde arriba por la Corona, en el desacato ilegal de los estatutos que prohibían la despoblación y en la fiera resistencia a los esfuerzos de Wolsey o Somerset por restablecer el orden antiguo de cosas, los intereses que estaban dando impulso a la revolución agraria abonaban la simiente de aquel concepto individualista de la propiedad llamado a arrasarlo todo, a partir de la Guerra Civil. No era fácil a una religión cualquiera, menos maleable que la del siglo XVIII, transigir con una doctrina semejante, teniendo sobre todo en cuenta que negaba la existencia y la necesidad de un título moral. Una vez aceptada, silenciaría la predicación de todos los deberes sociales, menos el de la sumisión. Si ha de ser la propiedad un derecho incondicional, todo hincapié hecho en sus obligaciones no es más que

la graciosa reafirmación de una metáfora halagadora, aunque inocua. Porque, cúmplanse o no las obligaciones, continúa el derecho, inatacable e inviolable.

Considera necesariamente con recelo una teoría religiosa todas las doctrinas que exigen margen amplio para el juego ilimitado del interés económico. Para éste, el fin de toda actividad es la satisfacción de un deseo; para aquélla, la felicidad del hombre consiste en llenar todas las obligaciones impuestas por Dios. Contemplando el orden social como el reflejo imperfecto de un plan divino, adscribe, naturalmente, un alto valor a las artes que hacen posible someter la naturaleza al servicio de la humanidad. Pero, absorta más en los fines que en los medios, considera los bienes temporales, en el mejor de los casos, como instrumentos de un propósito divino, y su punto de partida es el mismo de Bacon cuando habló de los progresos del conocimiento como dignos del esfuerzo humano "para mayor gloria de Dios y ayuda del hombre". Al temperamento alimentado con semejantes ideas parecía el nuevo régimen agrario, con su sacrificio de la aldea —una camaradería de ayuda mutua, una sociedad de servicio y protección, "una pequeña *commonwealth*"— a los intereses pecuniarios del gran propietario, que tornó en desierto el lugar donde los hombres trabajaban y oraban, una insolencia, no sólo para con el hombre, sino para con Dios mismo. Era la obra de "hombres que vivían como si no hubiese Dios, hombres que lo tenían todo en sus manos, hombres que no dejarían nada para los demás, hombres que se quedarían solos en la tierra, hombres que nunca se verían satisfechos" [21]. Era su esencia un intento de extensión de los derechos legales, a la vez que de repudiación de las obligaciones legales y cuasilegales. Contra esta nueva idolatría de la propiedad irresponsable, un credo vigoroso aunque no triunfante todavía, el espíritu de la Reforma, fulminaba amenazas tremendas.

Arrancaba su doctrina del concepto de la propiedad, cuya exposición más acabada había sido obra de los escolásticos, y el cual, si bien la justificaba con los argumentos de la experiencia y la conveniencia, insistía en que los derechos de la comunidad y las obligaciones de la caridad limitasen cons-

tantemente su uso. Consistía su aplicación práctica en una versión ideal del orden feudal, que desaparecía ante el avance de las formas de la propiedad más impersonal y más explotable, y el cual, aun cuando fuese considerado en otro tiempo como un instrumento de opresión, aparecía ahora como barrera protectora del débil contra el empuje de la competencia. Es la sociedad una jerarquía de derechos y deberes. Existe la ley tanto para imponer los segundos como para proteger los primeros. No es la propiedad una mera agregación de privilegios económicos, sino una función responsable. Su razón de ser no consiste simplemente en los provechos que ofrece, sino en el servicio que presta. Debe asegurar a su propietario los medios, y nada más, que le permitan desempeñar aquellos deberes, ya de trabajo en la tierra o trabajo en el gobierno, que son inherentes a la posición social que ocupa en el sistema vigente. Quienquiera que busque más, robará a los de arriba o a los de abajo, o a ambos a la vez. Quien explote la propiedad con la vista puesta en las posibilidades económicas, pervierte a un tiempo su esencia y destruye su propio título moral, porque tiene en su poder "los medios de vida de los demás y no desempeña ninguno de los deberes del hombre" [22].

El propietario es un apoderado cuyos derechos se derivan de la función que llena, y deben expirar en el instante que la repudie. Están limitados por sus obligaciones hacia el Estado; y lo están no menos por los derechos de sus colonos. De la misma manera que no puede cultivar el campesino la tierra como mejor le parezca, sino que está obligado por ley a cosechar según las necesidades de la aldea y a dejar sus tierras abiertas al pasto de los animales del prójimo después de la recolección, de la misma manera tiene el señor, por el peso de la costumbre y la ley, que sacrificar las utilidades antisociales que pudieran obtenerse con métodos de agricultura perjudiciales para los demás y dañinos para el Estado. No puede aumentar la renta ni imponer multas mayores, porque la función del campesino, aunque diferente, no es menos esencial que la suya propia. No es, en resumen, un rentista; es un miembro activo de la sociedad, e incumbe a la Iglesia reprimir sus ímpetus cuando sacrifique los deberes que le co-

rresponden a la codicia de la ganancia personal. "Imploramos tu ayuda para que envíes el Espíritu Santo a morar en los corazones de los hombres que poseen tierras, pastos y casas de vivienda, a fin de que, acordándose de que son ellos mismos colonos tuyos, no graven y aumenten las rentas de sus casas y tierras ni exijan multas injustas o ingresos desproporcionados, como ocurre entre las codiciosas gentes mundanas..., sino que se porten bien, arrendando sus viviendas, fincas y pastos de manera que después de esta vida puedan ser recibidos en la morada eterna"[23]. Así, mientras las codiciosas gentes mundanas disponían de los bienes de esta vida transitoria a su antojo, dió expresión un piadoso monarca en el *Book of Private Prayer* (libro de las oraciones piadosas), en 1553, a lo que él consideraba la necesidad de asegurar la vida eterna.

II

LA TEORÍA RELIGIOSA Y LA POLÍTICA SOCIAL.

Si ha de ser eficaz una filosofía de la sociedad, necesita ser tan ágil y realista como las fuerzas que intenta dominar. Estaba demasiado en evidencia la debilidad de una actitud que hacía frente al avance de los intereses económicos con un llamamiento general a la moralidad tradicional. Aturdida, confusa, lanzada a una posición de desvalimiento por grandes que fuesen su valentía y su elocuencia, en actitud defensiva aun frente a los cambios lentos que se iban manifestando en el mundo de la agricultura, la teoría social medieval, a la cual se adhería la mayoría de las mentes representativas de la Iglesia británica, se halló sin un punto de apoyo fundamental a partir de la mitad del siglo, por el empuje de una civilización comercial en la que se iban sumergiendo una por una todas las características tradicionales. No era eje de la disputa planteada entre el nuevo movimiento económico de la edad y el esquema de la ética expuesta por el clero, como pudiera suponer el lector moderno, la cuestión de los jornales. Lo eran, en cambio, las cuestiones de crédito, préstamos y precios. El centro de la polémica —el misterio de la iniquidad que resumía de manera conveniente, aunque inexacta, una serie de escándalos de menor cuantía— estaba en el problema que describían los coetáneos con la palabra usura.

"El tesoro conduce a la grandeza —escribió Bacon con

palabras características del ideal social de la época— cuando la riqueza se halla distribuída entre muchas manos con preferencia a pocas"[24]. A pesar de la creciente concentración de la propiedad, la Inglaterra de los Tudores seguía siendo, por usar una frase moderna conveniente, un Estado distributivo. Era una comunidad en la cual la propiedad de la tierra y las herramientas simples usadas en la mayoría de las industrias no eran un emblema de clase, sino el atributo de una sociedad en la cual el trabajador típico era el pequeño campesino, el mercader o el pequeño patrono. En este mundo de pequeños propietarios, de cuya independencia y prosperidad hacían gala los publicistas ingleses, en contraste con los "pordioseros de casa en casa" de Francia y Alemania, los jornaleros formaban una minoría dispersa por los rincones de la aldea y el burgo, y, siendo casi siempre hijos de campesinos, con la perspectiva de ir a parar a una finca de su propiedad o, en el peor de los casos, de asentarse en algún predio, ocupaban a menudo una posición fuerte enfrentando a sus patronos.

El especial malestar económico de una edad se observa naturalmente en sus cualidades peculiares. Salvo en algunos aspectos de la industria de los tejidos los resquemores que atizaban el fuego de la agitación social, que invocaban programas de reforma social, que impulsaban tanto la legislación como la actividad administrativa, surgían con preferencia de las relaciones entre el productor y el señor feudal a quien estaba obligado, el comerciante a quien vendía o de quien compraba y el capitalista local, a menudo traficante bajo formas distintas, del cual era pronto deudor. Se ve obligado el campesino a pedir prestado cuando la cosecha es mala, y, a menudo, para ir tirando en el intervalo de la siembra a la recolección. Tiene el artesano que adquirir materias primas al crédito y necesita también de anticipos hasta que pueda vender sus productos. El joven comerciante necesita reunir algún capital antes de empezar un negocio. Hasta el aldeano que compra granos en el mercado local tiene que pedir prórrogas al vendedor. Casi todo el mundo, pues, en una ocasión u otra, necesita del prestamista. Y el prestamista es a menudo un monopolista: un

"amo del dinero", un traficante deshonesto o un acaparador de granos, un "sacerdote rico", que es el capitalista solitario de una comunidad de campesinos y artesanos. Naturalmente, su posición es con frecuencia dominante[25].

No es extraño que en tales circunstancias se oyesen agudas protestas populares contra la extorsión. Inspiradas en las condiciones prácticas, hallaron ayuda elocuente, si bien desarmada, en las enseñanzas de la Iglesia. Ensayaron nuevamente los religiosos ingleses del siglo XVI la doctrina de la ética de la conducta económica, que había sido expuesta por los papas medievales e interpretada por los escolásticos, no porque se pagase con ello tributo convencional a la sabiduría del pasado, sino porque los cambios rápidos de la época en el comercio y la agricultura habían agravado los problemas de la conducta para los cuales había sido formulada. Ni siquiera dirigía sus ataques el predicador o el moralista a un caso particular de codicia. Estribaba la esencia del sistema medieval de ética económica en la insistencia en la equidad en los negocios: es justo un contrato —dijo Santo Tomás— cuando ambas partes resultan ganancIosas. Había sido la prohibición de la usura el alma de esta doctrina, no porque fuesen las ganancias del prestamista la única clase de extorsión, sino porque eran la clase de extorsión más conspicua.

En realidad, tanto en la Edad Media como en el siglo XVI, la palabra usura no había logrado una significación tan especializada como ocurre hoy. Como el ventajista moderno, era el usurero un carácter tan impopular, que se podía llamar usureros a todos los caracteres impopulares, y para el hombre medio, casi cualquier forma de transacción que juzgaba opresiva merecía ser considerada como usurera. Era igualmente elástica la interpretación que le dieron aquellos que exponían las teorías eclesiásticas sobre la usura. No sólo el recibir intereses por un préstamo, sino el aumento que hacía un monopolista de los precios, las reducciones que obtenía un comprador astuto, las rentas opresivas del terrateniente, el subarriendo a tipos de renta superiores a los pagados al propietario, las rebajas en los jornales y el pago de los mismos en productos de la tie-

rra, el trato duro con un deudor atrasado, la insistencia en recibir garantías plenas antes de concederse un préstamo, las ganancias excesivas del intermediario: todas estas prácticas se condenaban bajo el epígrafe general de usura en el manual de San Raimundo, del siglo XIII [26]; todas caían dentro de la clasificación general de "negocios deshonestos", "sutilezas y presiones", a que prestaba oído el hombre sencillo que formaba parte de los jurados o asistía a las ceremonias religiosas en las iglesias parroquiales tres siglos después, y que para él sólo significaban una cosa: usura. Si se le preguntase por qué la usura era un pecado acaso contestase con una cita de las Sagradas Escrituras. Si se le pidiese una definición de la usura, quizá se quedase perplejo y contestase con las palabras de un miembro del Parlamento que habló sobre un proyecto presentado en 1571: "Hay dudas sobre lo que es usura; no tenemos una definición exacta de ella" [27]. La verdad es que todo trato del cual sacaba una parte más beneficios que la otra, valiéndose de sus recursos o fuerza, era considerado como usura. Se contiene la descripción que mejor resume los sentimientos populares y las enseñanzas religiosas en una acusación amplia que presentaron sus feligreses contra un pastor impopular que prestaba a razón de un penique por cada chelín —el grito de todos los pobres desde que se hizo el mundo—: El doctor Bennet "es un gran tomador de ventajas" [28].

El envenenamiento de la controversia cuyo centro llegó a ser, tuvo su origen en el hecho de que la teoría de la usura, heredada por los religiosos del siglo XVI, no era un capricho aislado de la genialidad casuística, sino un elemento subordinado de todo un sistema comprensivo de filosofía social. La pasión, que se alimentaba de su polvorienta dialéctica, recibió aliento del convencimiento de que el tema que se debatía no era un mero tecnicismo. Era el destino mismo de toda la escuela del pensamiento medieval, que había intentado tratar las cuestiones económicas como parte de una jerarquía de valores, abarcando todos los intereses y actividades, a la cual daba cima la religión.

Si fué la Reforma una revolución, fué una revolución que

dejó casi intactos los peldaños inferiores de la organización eclesiástica y el tradicional esquema del pensamiento social. El aldeano que, resistiendo las tentaciones de la taberna, el baile o las cartas, asistía a las funciones religiosas entre 1530 y 1560, debió quedarse atónito ante la serie de cambios en la apariencia externa de los edificios y el ritualismo de los servicios eclesiásticos. Pero poco había que le hiciese sentirse consciente de una alteración profunda en el sistema social del cual era centro la Iglesia, o en los deberes que a él mismo se le imponían. Después de la Reforma, como antes, seguía siendo la parroquia la comunidad en la cual las obligaciones religiosas y sociales aparecían irremediablemente entrelazadas, y soportaba las cargas y desempeñaba las funciones públicas que le caían en suerte más bien como un feligrés que como el sujeto sometido a una autoridad secular. Los funcionarios que veía con más frecuencia en su diaria rutina eran las autoridades eclesiásticas. Era la iglesia parroquial el lugar donde se efectuaban la mayoría de las transacciones y donde se recogían y comentaban las noticias que llegaban del mundo. Las contribuciones se hacían y pagaban en nombre de la parroquia. La poca enseñanza que había era impartida a menudo por el cura o el maestro parroquial. El ejercicio en la obra de cooperación con los demás era resultado de las empresas comunes de la parroquia, la cual era propietaria, recibía legados, prestaba rebaños y ganado, adelantaba dinero, obtenía grandes utilidades y a veces se entregaba al comercio [29]. Como era coextensivo e igualmente obligatorio ser miembro de la Iglesia y del Estado, el Gobierno se valía de la organización parroquial eclesiástica para fines que, cuando más tarde se separaron los aspectos religiosos, políticos y económicos de la vida, llegaron a considerarse seculares. Era el púlpito el medio por el cual se comunicaban al público informaciones oficiales o se le inculcaba el deber de la obediencia. Para acabar con el pauperismo, volvió el Estado la vista al clero y la organización parroquial, y hasta 1597, los encargados de recoger a los pobres eran designados por los guardianes de la iglesia y el párroco.

En lo concerniente a la ética social, el pensamiento reli-

gioso de la época no era menos conservador que la organización eclesiástica. Tanto en su idea de la religión, que abarcaba todos los aspectos de la vida, como en su teoría de las obligaciones particulares a ella inherentes, no tenían los pensadores más representativos de la Iglesia británica la menor intención de romper con las doctrinas tradicionales. Tanto en la arraigada sospecha de los motivos económicos que les hacían maldecir de cada nueva manifestación del espíritu de la empresa económica como una forma nueva del pecado de la codicia, como en su insistencia en buscar el criterio de las relaciones económicas y el orden social en las verdades de las cuales era la Iglesia guardián y exponente, y no en la conveniencia práctica, las declaraciones de los hombres que dirigían el movimiento religioso en el reinado de Isabel, a pesar de la revolución que había intervenido, tenían una mayor afinidad con las doctrinas de los escolásticos que con aquellas que estaban de moda después de la Restauración.

Hasta llegar a la Guerra Civil, era tema de ataques constantes la opresión del señor tirano que se aprovechaba de su fuerza económica para realizar negocios desproporcionados. Las imposiciones de los intermediarios —"traficantes del mal... que encarecen todas las cosas al comprador y fijan con todo precios maravillosamente viles para quien necesita vender aquello que es de su honesta propiedad"— estaban expuestos a las censuras violentas de Lever [30]. Nicolás Heming, cuyo tratado sobre *The Lawful Use of Riches* llegó a ser una obra muy popular, expuso la doctrina del precio justo y echaba de sí con impaciencia los argumentos de quienes se apoyaban en la libertad de contrato para justificar la codicia: "Vístase como se vista, con el título que se os antoje, vuestro pecado es excesivamente grande... Aquel que irroga daños a otro, sólo presenta un motivo de condenación; pero, ¿qué ha de decirse de vosotros, que lleváis familias enteras a la tumba o que sois, por lo menos, la causa de su miseria extrema? Podréis hallar medios para eludir el castigo de los hombres, pero no escaparéis al castigo de Dios" [31]. Hombres eminentes entre los pastores anglicanos, como Sandys y Jewel, terciaron en la controversia

sobre el tema de la usura. Un obispo de Salisbury dió la bendición al libro de Wilson; un arzobispo de Canterbury permitió que le fuese dedicado el libro tremendo de Mosse *Arraignment* y un panfletista clerical del siglo XVII publicó un catálogo de seis obispos y diez doctores en divinidad —por no mencionar incontables clérigos más humildes— que habían escrito en el curso de los últimos cien años sobre los diferentes aspectos del pecado de la extorsión y de su infinidad de variedades [32]. Era todavía la cuestión tema favorito de los oradores eclesiásticos. No tropezaba el predicador del siglo XVI con la convención que en una época más fastidiosa consideraría impropio comentar desde el púlpito los problemas del mercado. "Como incumbe al magistrado castigarla —escribió Heming—, así corresponde a los predicadores reprobar la usura... En primer lugar, deben atacar con entusiasmo todos los contratos ilegales y malvados... Que todos... enmienden los errores manifiestos en las transacciones por medio de la disciplina eclesiástica... Después, si no es posible reformar todos los abusos que se encuentren, que todos se cuiden de no molestar excesivamente a la Iglesia, sino que encomienden su causa a Dios... En último término, es necesario amonestar a los ricos, que no toleran que se mezcle nadie con su exhibición de riquezas" [33].

"Este —escribió un divino anglicano aludiendo a la condenación eclesiástica de la usura— ha sido el juicio general de la Iglesia desde hace mil quinientos años, sin oposición en este punto. Pobre tontuela ha sido la Iglesia de Cristo, que no pudo hallar una usura legal hasta esta edad dorada en que vivimos" [34]. Lo que primero sorprende al estudiante de estas doctrinas es la continuidad con el pasado. La opinión religiosa después de la Reforma no difería de la precedente en su insistencia en considerar la compra y venta, los arriendos y los préstamos, como cuestiones sometidas a las disposiciones de una ley moral, de la que era guardián la Iglesia. Los mismos reformadores, ni se habían dado cuenta de la emancipación de los excesos económicos de la edad del oscurantismo medieval que se les imputaban en el siglo XVIII ni de la repudiación de la moralidad económica tradicional de la cristiandad, que

han sostenido algunos escritores que fué consecuencia de la revolución contra Roma. Las autoridades a quienes apelaron revelan la relación con la teoría social de la Iglesia medieval en que concebían hallarse. "No llegará, por lo tanto —escribió el doctor Thomas Wilson, Master of Request y durante un corto tiempo ministro de Estado— a inducir a los hombres a ser enemigos totales del derecho canónico y a condenar todo lo que aquí se ha escrito por haber sido los papas sus autores, como si nada bueno pudiese salir de ellos... Es más, diré con claridad que hay algunas leyes hechas por los papas que son buenas, digan otros lo que quieran" [35]. Tales sentimientos, en boca de un funcionario de los Tudores, creaban una cierta sensación de incomodidad. Pero en su invocación de las enseñanzas tradicionales de la Iglesia, las palabras de Wilson representaban el punto de partida del cual arrancaban todavía las polémicas sobre cuestiones sociales.

La Biblia, los Santos Padres y los escolásticos, los decretales, los concilios eclesiásticos y los comentaristas del derecho canónico: todos éstos, y no sólo la primera, continuaban siendo citados como argumentos decisivos en cuestiones de ética económica por los hombres para quienes la teología y el gobierno de la Iglesia medieval eran cosas abominables. El uso que de ellos hizo Wilson puede observarse con echar un vistazo a su libro. El escritor que después de él produjo el examen más elaborado de la usura en la última parte del siglo, puso a su obra un prefacio de varias páginas con una lista de las autoridades en la materia de antes de la Reforma [36]. El autor de una memoria práctica sobre la enmienda de la ley con relación a los préstamos de dinero —que parece tuvo alguna influencia sobre la política en este aspecto—, creyó necesario traer a colación en un documento relacionado con las operaciones de los financieros y la despreciación de la plata, como consecuencia de las especulaciones con el cambio, no sólo a Melanchthon, sino a Santo Tomás y a Hostiensis [37]. Hasta un moralista que negaba toda virtud posible "a los decretos del Papa", lo hacía para afirmar con más energía la prohibición de tratos nada caritativos contenida en los "estatutos de los sagrados

sínodos y los Santos Padres, quienes prohibían vehementemente la usura" [38]. Se iba desenvolviendo la ciencia económica objetiva en manos de los especialistas que escribían sobre agricultura, comercio y, por encima de todas las cosas, circulación monetaria y mercado de cambios. Pero los pastores, si alguna vez leyeron libros de esta clase, les hacían caso omiso, por considerar esto como una intrusión de las doctrinas mercenarias en los pliegues de la moral cristiana y con su oscurantismo contumaz ayudaron a formar una némesis intelectual que había de desacreditar su ferviente retórica como la voz de una mohosa superstición. Por cada uno que examinaba las realidades económicas del día, diez jugaban con las frases, citadas hasta el aburrimiento, de los tomos que encerraban la ciencia del casuísmo económico del pasado. Se amontonaban sermones sobre sermones y tratados sobre tratados. Y todo ello suponía que las enseñanzas tradicionales de la Iglesia en materia de ética social pesaban tanto sobre la conciencia de los hombres después como antes de la Reforma.

Los folletos y los sermones no tratan ni de los pecados que nadie comete ni de los pecados que comete todo el mundo, y no puede uno desprenderse de la evidencia literaria calificándola de mera retórica piadosa. Pero la evidencia literaria no permanece, sin embargo, sola. No es necesario extenderse en los cambios inmensos fijados por la Reforma en la posición social y política de la Iglesia. Llegó a ser, de hecho, un brazo del Estado: la excomunión desacreditada desde mucho antes por el abuso, perdía rápidamente el poco terror que aún inspiraba; no era probable que las tres cuartas partes del clero, que, como resultado de las enormes transferencias de la propiedad eclesiástica, caían en adelante bajo la influencia de protectores laicos, exhibiesen una independencia excesiva. Pero no se suprimió el derecho canónico; se nacionalizó. Era el criterio de la mayoría de los hombres de la Iglesia en el siglo XVI, que debía ser administrado, e incluía el derecho canónico toda la legislación sobre la equidad de contratos que se había heredado de la Edad Media. Es cierto que ya no lo administraba un clero que actuaba asumiendo la representación de Roma,

sino ciudadanos que actuaban bajo la autoridad de la Corona. Es cierto también que después de la prohibición del estudio del derecho canónico —una vez que el estimable doctor Layton hubo "colocado a Dunce en Bocardo"— languideció en las universidades. Y es cierto que, durante los siete años de 1545 a 1552 y de nuevo, esta vez definitivamente, en 1571, la legislación parlamentaria sancionaba los préstamos con interés, con tal que no excediesen un tipo máximo fijado por la ley. Pero las convulsiones que cambiaron el fundamento del derecho canónico, en lo que a estas cuestiones concierne, no alteraron su alcance. No era menor su validez por no ser aplicado ya en nombre del Papa, sino en nombre del Rey.

Como ha observado Maitland [39], hubo un momento hacia la mitad del siglo en el cual el derecho civil parecía desplazar al canónico. El derecho civil, como afirmó Sir Thomas Smith ante el abogado aún sin clientela, ofrecía una prometedora carrera, pues se practicaba en los tribunales eclesiásticos [40]. Aunque no prohibía la usura, mucho era lo que sobre ella decía; el tratado más completo sobre el asunto fué obra de un doctor en derecho civil durante el reino de Isabel [41]. Por medio de un argumento que hizo familiar la moderna polémica en la cual difieren las opiniones religiosa y laica, se insiste en que la tolerancia del Estado no descarga las conciencias de los hombres que están sometidos, no sólo al Estado, sino también a la Iglesia. "El permiso del príncipe —se decía— no implica la absolución de la autoridad eclesiástica." Suponiendo que la usura es legal..., el derecho civil la sanciona, pero la Iglesia la prohibe. En este caso, deben ser preferidos los cánones... Las leyes no obligan a ningún hombre a ser un usurero, y, por lo tanto, está obligado a tributar esa reverencia y obediencia que es de otro modo debida a quienes tienen a su cargo la misión de trazar la conducta de sus almas" [42].

Casi todos los escritores eclesiásticos sobre cuestiones de ética económica en el siglo XVI sostenían esta teoría. Consistía su criterio, según las palabras de un panfletista, en que "por las leyes de la Iglesia de Inglaterra... se prohibe, sencilla y generalmente, la usura" [43]. Cuando la Cámara baja de Convo-

cación pidió a los obispos en 1554 la restitución de sus privilegios, insistieron, entre otras cuestiones, en que "los usureros pueden ser castigados por las leyes canónicas como se hacía en tiempos pasados" [44]. En el abortivo proyecto de reorganización de la jurisdicción eclesiástica preparado por Cramner y Foxe se incluía la usura en la lista de ofensas que debían ventilarse en los tribunales eclesiásticos y, para guía de los jueces en lo que debían ser a menudo casos difíciles, se añadió una nota, explicando que no debía considerarse que incluía las ganancias obtenidas con objetos cuyo valor acrecía por medio de un proceso natural [45]. Las prohibiciones del arzobispo Prindal a la comunidad de York (1571) afirmaban expresamente el deber de presentar al *Ordinary* a quienes prestan y piden después más de lo prestado, cualquiera que fuese el pretexto que justificase la transacción [46]. En los artículos de las visitas pastorales de los obispos hasta la Guerra Civil se pedía la comparecencia de las personas no caritativas y los usureros, junto con los borrachos, los desvergonzados, los blasfemos y los brujos [47]. En las reglas que deben observarse en la excomunión del impenitente promulgadas en 1585, en los cánones de la provincia de Canterbury de 1604 y en los de la Iglesia irlandesa de 1634, se incluye una disposición que somete al usurero a la disciplina eclesiástica [48].

No cesó la actividad de los tribunales eclesiásticos con la Reforma; durante la segunda mitad del siglo continuaron desempeñando un papel importante, si bien cada día más impopular, como parte del mecanismo del gobierno local. Además de imponer la elemental obligación social de la caridad, castigando a quien se negaba a "socorrer al pobre" o a quien se "comprobaba que no era caritativo y no atendía al pobre y al desvalido" [49], consideraban, por lo menos en teoría, como cuestiones de su incumbencia las ofensas a la moral cristiana mediante actos de extorsión. Su legislación reservaba expresamente a la Iglesia jurisdicción sobre estas materias, y los abogados eclesiásticos, que se quejaban de las intromisiones de los tribunales de derecho común, seguían considerando de su incumbencia algunas cuestiones económicas. Que no eran las cuestiones

de esta clase, a pesar de la ola creciente de oposición popular, de la incumbencia absoluta de las autoridades civiles, se desprende, además, de las continuadas protestas contra la intervención del clero en asuntos de negocios y de los casos que demuestran que ocasionalmente las transacciones comerciales eran llevadas, cuando surgían desavenencias, ante los tribunales eclesiásticos. Se inclinaba el usurero profesional, es cierto, por la violación de todas las decencias del intercurso social, sin sentir preferencia por alguna determinada. "Tomás Wilcoxe —se quejaban sus cofeligreses— es objeto de excomunión, pues abandona la parroquia en el momento del servicio divino. Es un horrible usurero que percibe un penique, y a veces dos cada semana, por chelín prestado. Ha sido maldecido hasta por su padre y por su madre. No ha recibido la comunión por espacio de dos años, y cada domingo, cuando el párroco estaba preparado para dar la comunión, salía de la iglesia para ir a cobrar su usura semanal, y no aguantaba hasta el fin de los servicios tres veces al año" [50]. No sabemos, sin embargo, si el archidiácono corrigió un escándalo que caía tan claramente dentro de la disciplina eclesiástica. Pero en 1578 se ve ante el tribunal del archidiácono de Essex un caso de usura clerical [51]. Veintidós años más tarde se presenta a un usurero, junto con otros ofensores, en la visita pastoral de las parroquias de Yorkshire [52]. Hasta en 1619 ocurren dos ejemplos en los cuales se cita a los prestamistas ante el tribunal de la Comisaría del obispado de Londres, acusados de "prestar con prenda y con excesivas ganancias, como se informa y se anuncia públicamente". Uno fué excomulgado, y absuelto más tarde; a ambos se les advirtió la necesidad de enmendar sus conductas [53].

No hay razón para suponer, sin embargo, que tales casos no eran muy excepcionales ni se desprende de las actividades ocasionales de la jurisdicción eclesiástica, cada día más desacreditada, luz abundante para llegar a conclusiones acerca de la aplicación práctica de las ideas de la época sobre ética social. Es en todo tiempo la disciplina eclesiástica un indicio desorientador de la influencia de la opinión religiosa y de la práctica en una época en la cual, salvo la *Court of High Commission*,

estaba en decadencia todo el sistema. Para calcular el grado de aceptación o repudiación por parte de las gentes de las doctrinas expuestas por los pastores es necesario volver la vista a los documentos que muestran la forma en que trataban los individuos, los organismos municipales y el Gobierno las cuestiones de ética de los negocios.

La opinión del hombre práctico en cuestiones de conducta económica estaba en el siglo XVI en un estado de confusión más que regular. Había practicado un siglo antes la extorsión y se le había dicho que era un pecado, pues era contraria a las disposiciones de Dios. Un siglo después había de practicarla y se le diría que estaba bien, porque concordaba con las leyes de la naturaleza. En este aspecto, como en otros aún de mayor trascendencia, las dos generaciones que siguieron a la Reforma se hallaron bendecidas y maldecidas por estas amplias certidumbres. Se encaminaron hacia una oscuridad donde la deslumbrante armadura de los teólogos

made
A little glooming light, most like a shade
(casi en sombra
una pálida luz tornó)

En la práctica, ya que habían surgido nuevos intereses e ideas de clase, pero sin que quedasen todavía del todo sumergidos los precedentes, cada diferencia de opinión, desde la indignación del piadoso burgués, que protestaba cuando se le mandaba un vicario que cobraba un penique por cada chelín prestado, hasta el latitudinarismo del financiero cosmopolita, para quien la confusión de los negocios con la moral era una vulgar ilusión, se hallaba representada en la ética económica de la Inglaterra isabelina.

En lo concerniente a los pequeños propietarios, difería menos, en general, el sentimiento de la comunidad hacia las doctrinas expuestas por los pastores que el que despertaba el individualismo que empezaba a llevárselo todo por delante en el mundo de las grandes figuras comerciales. Contra los crecientes intereses financieros de la época formaba en son de

guerra el conservadurismo austero del campesino y el burgués más humilde, cuyo concepto de la conveniencia social consistía en la defensa de las acostumbradas relaciones contra la innovación, y quienes consideraban el desarrollo de esta nueva fuerza como algo acreedor a la misma celosa hostilidad que oponía al radicalismo económico del señor feudal que cercaba sus fincas. En el fondo, era un sentimiento instintivo de protección propia. Si se dejaba campo libre al capitalismo se ponía en peligro la independencia del pequeño productor que araba las tierras de la nación y tejía sus telas. Puede parecer al principio que la senda por la cual invita el capitalismo a que marchen sus víctimas está cubierta de rosas; pero al final se tropieza —pesadilla increíble— con el régimen del capitalismo universal, en el cual el campesino y el pequeño propietario se habrán confundido con el proletariado sin propiedad; y "las riquezas de la ciudad de Londres, y de hecho las de todo el reino, se hallarán para esta ocasión en manos de unos hombres que tienen corazones despiadados" [54].

Contra el señor que cercó las propiedades comunales, que convirtió en pastos las tierras de cultivo y que aumentó las rentas, el resentimiento local era impotente, a menos que contase con el apoyo del Gobierno. Contra el acaparador, sin embargo, se puso en movimiento el mecanismo tradicional de los precios tope y las regulaciones del mercado, y se trató al usurero como mejor se podía, llevándole ante los tribunales de *Quarter Session*, prestando dinero de las arcas municipales para ayudar a sus víctimas y llegando en algunas ocasiones a fundar casas de empeño públicas, que ejercían un monopolio sobre el derecho de concesión de préstamos a manera de protección a los ciudadanos contra los "usureros y extorsionistas". El ejemplo más común de la caridad de la época, la creación de un fondo para hacer anticipos sin interés a los mercaderes, se inspiraba en motivos similares. Consistía su finalidad en facilitar al artesano y tendero jóvenes, víctimas favoritas del prestamista, las mercancías indispensables, sin las cuales no podrían iniciar un negocio [55].

Los problemas a que tenía que dar cara el Gobierno eran,

naturalmente, más complicados y su actitud hacia ellos era más ambigua. La presión de los intereses comerciales, que aumentaban en riquezas e influencia; sus propias necesidades financieras apremiantes, y la mera lógica del desarrollo económico, hacíanle imposible el contemplar siquiera, aun cuando hubiese estado dispuesto a ello, la rigurosa disciplina económica expuesta por los propagandistas religiosos. La tradición, un natural conservadurismo, los temores de que se produjesen desórdenes públicos originados por los encierros o por los sufrimientos de la población industrial y la fe en su propia misión como guardián del "buen orden" en el comercio, no exenta de la esperanza de que del control de los asuntos económicos pudiesen derivarse agradables despojos financieros, le daban una inclinación natural hacia la política que tendía a recoger todos los hilos de la vida económica en las manos de una monarquía paternalista.

En la forma que asumió el sistema en el reinado de Isabel, las consideraciones de la conveniencia pública, que eran atractivas al Estado, apenas si podían distinguirse de las consideraciones de la moralidad social, que eran atractivas a la Iglesia. Como resultado de la Reforma, las relaciones previamente existentes entre la Iglesia y el Estado habían dado una vuelta casi completa. Durante la Edad Media, había sido la primera, en teoría al menos, la autoridad final en cuestiones de moralidad pública y privada, mientras que el último se contentaba con ser el policía que hacía cumplir sus decretos. En el siglo XVI, la Iglesia se convirtió en el departamento eclesiástico del Estado, y se hizo uso de la religión para dar sanción moral a la política social secular. Pero la revolución religiosa no había destruído el concepto de una sociedad única, de la cual eran aspectos distintos la Iglesia y el Estado; y cuando el derecho canónico llegó a ser "la ley eclesiástica del Rey de Inglaterra", la jurisdicción de ambos tendía a fundirse en uno. Al absorber la autoridad eclesiástica, tenía la Corona sus propias razones de conveniencia política para esforzarse por mantener las normas tradicionales de conducta social, como antídoto de lo que Cecil llamó "la licencia

cultivada por la libertad de los Evangelios". Los eclesiásticos eran a su vez, funcionarios públicos —bajo Isabel el obispo era también normalmente un juez de paz— y se apoyaban en el mecanismo secular para imponer, no sólo la conformidad religiosa, sino la moral cristiana, pues eran ambas cosas elementos de una sociedad en la cual los intereses seculares y espirituales no habían sido segregados todavía por completo. "Cuando hablamos de la comunidad —escribió Hooker— aludimos a esa sociedad con relación a todos los asuntos públicos, exceptuando sólo las cuestiones verdaderamente religiosas; cuando hablamos de la Iglesia aludimos a la misma sociedad, pero con referencia sólo a las cuestiones de la verdadera religión, sin incluir ningún otro asunto"[56].

Tanto en cuestiones económicas y sociales como en las eclesiásticas, eran los primeros años del régimen isabelino un período de reconstrucción conservadora. La psicología de una nación que vive predominantemente de la tierra está en contraste abierto con la de una sociedad comercial. En la última, cuando todo va bien, la continuada expansión se considera como una condición de vida; se abren nuevos horizontes constantemente y el propósito de la política es el fomento de nuevas empresas. En la anterior, está estrictamente limitado el número de nichos en los cuales pueden hallar cabida las generaciones sucesivas; el movimiento significa trastorno, porque, al elevarse un hombre, otro cae debajo; y el objeto del estadista no consiste en alentar la iniciativa individual, sino en evitar la dislocación social. Con esta actitud, los Consejos privados de los Tudores estudiaron las cuestiones de política social y organización industrial. Salvo cuando les distraían los intereses financieros o cuando se sentían atraídos hacia proyectos ambiciosos, y casi nunca afortunados, para impulsar el desarrollo económico, no era su ideal el progreso, sino la estabilidad. Eran sus enemigos el desorden y los apetitos insaciables, que, al pretender forzar una clase sobre otra, se consideraba que era la causa del desorden mismo. Desconfiando del individualismo económico por razones de Estado con tanto entusiasmo como desconfiaban de él los eclesiásticos por razones de religión, consistía su finalidad en cristalizar las existentes relaciones de clase sometiéndolas a la presión, a un tiempo restrictiva y protectora, de un Gobierno paternalista siempre en guardia para observar los movimientos que pudieran amenazar el orden establecido y alerta siempre para suprimirlos.

Take but degree away, untune that string,
And, hark, what discord follows!...
Force should be right; or rather, right and wrong
(Between whose endless jar justice resides)
Should lose their names, and so should justice too.
Then everything includes iself in power,
Power into will, will into appetite;
And appetite, an universal wolf,
So doubly seconded with will and power,
Must make perforce an universal prey,
And, last, eat up himself.

(Rebaja un grado, desafina esa cuerda,
y, horror, ¡qué disonancias siguen!...
derecho debiera la fuerza ser; o, mejor, el bien y el mal
—entre cuyo choque incesante la justicia mora—
perder sus nombres, debieran, y así también la Justicia.
Entonces en el poder todo se incluye,
poder en voluntad, voluntad en apetito;
y el apetito, una universal fiera,
doblemente apoyado por voluntad y poder,
tiene que caer por fuerza sobre una presa universal,
y, al cabo, a sí mismo devorarse.)

A pesar de la rápida expansión del comercio en la última parte del siglo, seguían todavía las palabras de Ulises dando expresión a la actitud oficial.

La aplicación práctica de estos conceptos consistía en un elaborado sistema de lo que podría llamarse, usando una moderna analogía, "instrumentos de control". Los jornales, las oscilaciones del trabajo, el acceso a una actividad comercial, los negocios en granos y lanas, los métodos de cultivo y manufactura, el negocio de cambio, las tarifas de interés; todo está sometido a regulaciones en parte de los estatutos, pero mucho más de la actividad administrativa del Consejo.

En teoría, nada es muy pequeño o muy grande para escaparse de la vista de un Estado omnisciente. ¿Se aprovecha un terrateniente de la ignorancia de los campesinos y las incertidumbres de la ley para cercar las propiedades comunales o desahuciar a los arrendatarios? El Consejo, si bien haciendo protestas de que no intenta privarle de la afirmación de sus derechos, intervendrá para evitar casos de opresión manifiesta, para impedir que los pobres sean víctimas de manejos e intimidaciones, para resolver disputas por medio del sentido común y la presión moral, para recordar al agresor que está obligado "más bien a considerar lo que es agradable... a los usos de este Estado y al bien de la comunidad, que a buscar la mayor ventaja que pudiera obtener de los campesinos un terrateniente para su provecho particular" [57]. ¿Ha motivado una mala cosecha el aumento en los precios? Pronunciará el Consejo una denuncia solemne de la codicia de los especuladores, que se manifiesta "en condiciones que más bien parecen inherentes a los lobos o los buitres que a los hombres normales" [58], aprovechándose de la carestía para explotar las necesidades públicas; dará instrucciones a los Comisionados de granos y víveres para suspender las exportaciones y ordenará a los jueces que giren visitas de inspección a los graneros, racionen las existencias y obliguen a los campesinos a vender el remanente de que dispongan a precios fijos. ¿Amenaza la caída del mercado continental con arruinar los distritos textiles? Ejercerá presión el Consejo cerca de los patronos para que hallen trabajo para sus hombres, "por ser ésta la regla por la cual deben gobernarse el cosechero de lana, el tejedor y el mercader, en el sentido de que cualquiera que haya obtenido ganancias en el negocio en tiempos favorables..., debe ahora, en la decadencia del comercio..., soportar una parte de las pérdidas públicas, de la manera que resulte mejor para bien del público y para sostenimiento del comercio general" [59]. ¿Ha caído el valor de la plata en el mercado de Amberes? Considerará el Consejo la conveniencia de estabilizar el mercado e intentará nacionalizar el negocio de los cambios, prohibiendo todas las operaciones particulares [60]. ¿Son negligentes las autoridades

locales en la administración de la *Poor Law* (legislación en favor de los pobres)? El Consejo, que insiste en que se le envíen informes regulares sobre el castigo de los vagos, el socorro a los indigentes y las medidas que se adoptan para facilitar la ocupación de los parados hábiles para el trabajo, los abrumará con exhortaciones para que enmienden su conducta o con amenazas de que a ellas seguirán severas reprimendas si no son atendidas. ¿Hay comerciantes en apurada situación? El Consejo, que se mantiene en contacto suficiente con las condiciones de los negocios para saber cuándo la situación de los deudores amenaza crisis, se esfuerza por ejercer una influencia moderadora, haciendo ejemplo en las personas culpables de extorsiones flagrantes, o induciendo a unos y otros a llegar a un acuerdo mutuamente ventajoso. Se ordena al acreedor hipotecario acusado de "duros y nada cristianos tratos" que devuelva las propiedades de que se ha incautado, o a comparecer ante el Consejo. Igualmente, es conducido a Fleet Street el acreedor que ha sido igualmente "duro y sin conciencia". Se instruye a los jueces de Norfolk para que hagan presión sobre el prestamista que se "ha aprovechado injusta y desmesuradamente en el ejercicio de la usura". Se pide con insistencia al obispo de Exeter para que induzca a un usurero de su diócesis a que "dé muestras de una consideración más cristiana y caritativa hacia sus vecinos". Se ordena a un noble que había dejado en libertad a dos ofensores condenados por el *High Commission* (Alta Comisión) de la provincia de York, por "haber tomado usura de manera contraria a las leyes de Dios y del reino", a que los arreste de nuevo inmediatamente. Ningún Gobierno puede contemplar con ecuanimidad un estado de cosas en el cual un número considerable de mercaderes se declara en quiebra. En períodos de inacostumbrada gravedad era tan frecuente la intervención del Consejo para impedir que los acreedores se echasen encima de los deudores por completo, que llegó a crear la impresión de que adoptaba una conducta que se parecía algo a la implantación de una moratoria [61].

Los gobiernos de los Tudores y, mucho más, de los dos primeros Estuardos eran maestros en el arte de disfrazar los

motivos comunes, y a veces sórdidos, que se ocultaban tras la deslumbrante fachada de imponentes principios. A pesar de sus altisonantes declaraciones de solicitud desinteresada por el bienestar general, no sólo era la política social de la monarquía, tan abandonada en la ejecución como grandiosa en el propósito, sino que se la convertía con frecuencia en desastroso instrumento de fines ostensibles, tanto por la presión siniestra de intereses particulares como por las necesidades apremiantes de un tesoro vacío. Sin embargo, su concepto fundamental —la filosofía de los pensadores y de los pocos estadistas que descollaban sobre las exigencias inmediatas para considerar el significado del sistema en su totalidad— ofrecía una afinidad natural con las doctrinas que aparecían recomendables a los hombres de religión. Era una sociedad ordenada y graduada, en la que llenaba cada clase su función y tenía asegurado un medio de vida, y nada más que el correspondiente a su estado. "No nos enviaron Dios y el Rey —escribió uno que se esforzó, en medio de grandes riesgos personales, por el bienestar de sus semejantes— la pobre vida que tenemos más que para el servicio de la causa común, entre nuestros semejantes y en el extranjero" [62]. Los *divines* que fulminaban ataques contra la incaritativa codicia del intermediario sin escrúpulos, del prestamista aprovechado o del terrateniente tirano, veían en las medidas por las cuales intentaba el Gobierno acabar con la avaricia de los individuos o el choque de clases el elemento tan necesitado para cimentar una solidaridad social, y pedían al César que redoblase las penalidades impuestas a la licencia económica que tan odiosa resultaba a Dios. Los estadistas, preocupados con la idea de evitar la agitación, veían en la religión el instrumento que sostuviese el orden y el antídoto para la codicia o la ambición, que amenazaba con destruirlo, y reforzaban la amenaza de las penas temporales con argumentos que no estarían fuera de sitio en el púlpito. Para ambos, la religión era algo más que un simple medio de salvación. Era la sanción de deberes sociales y la manifestación de una vida social compleja, aunque íntimamente unida. Para ambos, el Estado era algo más que una institución creada por las necesidades materiales o la conveniencia política. Era la expresión temporal de obligaciones espirituales. Era a modo del eslabón que unía el alma individual a la sociedad sobrenatural, de la cual son miembros todos los cristianos. No descansaba sobre la conveniencia meramente práctica, sino sobre la voluntad de Dios.

De esta filosofía, la obra de Hooker es la expresión clásica, a la vez que la más católica, la más razonable y la más sublime. En los sermones y las actividades de Laud se pone de relieve lo que esta filosofía significaba para una persona fundida en un molde estrecho, pedante· irritable e intolerante, pero a la que no faltaba, con todo, un jirón de la áspera nobleza que es patrimonio de todos los que aman un ideal, por poco recomendable que sea, más que a su propia comodidad. No hay para qué entretenerse en las limitaciones intelectuales y en los errores prácticos de Laud. Si sus vicios le hicieron insoportable para las fuerzas más poderosas de su tiempo, sus virtudes no eran de esa clase que las hacía recomendables a su sucesor, y la historia apenas ha sido más piadosa con él de lo que fueron sus antagonistas políticos. Pero una convicción profunda de la solidaridad fundamental que gobierna la multitud de elementos que integran una gran comunidad, un gran sentido de la dignidad de los deberes públicos, un odio apasionado hacia las egoístas ruindades de las codicias personales y los intereses locales: estas cualidades no se encuentran entre las flaquezas contra las cuales la humana naturaleza de los hombres ordinarios necesita mantenerse en guardia constante, y Laud las poseía, no sólo en abundancia, sino hasta el exceso. Su adoración de la unidad era casi una idolatría, detestaba las facciones hasta la superstición. La Iglesia y el Estado son un solo Jerusalén: "Tanto la Iglesia como la Comunidad son cuerpos colectivos, formados por muchos elementos fundidos en uno, y ambos están tan íntimamente unidos que uno, la Iglesia, no puede subsistir sin el otro, la Comunidad; es más: están tan próximos entre sí, que los mismos hombres que en el aspecto temporal forman la Comunidad, en el aspecto espiritual forman la Iglesia" [63]. Los intereses públicos y privados están inextrica-

blemente mezclados. La sanción de la unidad es la religión. El fundamento de la unidad es la justicia: "Dios no bendecirá el Estado, si los reyes y magistrados no ejecutan la sentencia cuando la viuda y el huérfano tengan motivos para implorar contra los "tronos de la justicia" [64].

Para un temperamento tan saturado del convencimiento de que la sociedad es un organismo compacto, compuesto de partes diversas y que consiste la gran finalidad del gobierno en mantener su obligada cooperación, todo movimiento social o motivo personal que haga chocar un grupo o un individuo contra otro grupo o individuo, se presenta, no a modo de una irreprimible energía vital, sino como los sordos murmullos del caos.

El primer demonio que es obligación exorcizar es el partido político, porque no debe nunca el Gobierno "mimar los negocios privados", y los partidos buscan siempre finalidades particulares" [65]. El segundo es el interés egoísta, que induce al individuo a buscar riquezas e influencias. "No hay finalidad particular que no lleve, de una manera u otra, a chocar con el bien público, y si asoman las ganancias, aunque sea "levantando templos a Diana", nada contendrá a quienes van en su busca, por mucho que Efeso se sulfure" [66]. Para Laud, las virtudes políticas, por las cuales entiende la subordinación, la obediencia y una disposición a sacrificar los intereses personales en bien de la comunidad, son una parte tan esencial de la religión cristiana, como de los deberes de la vida privada, y, de manera nada parecida a muchos que suspiran hoy por la unidad social, está tan pronto a castigar al rico y al poderoso, que desatienden las invitaciones para que se haga una aplicación general de este ideal, como a predicar para edificación del humilde. Hablar de santidad y practicar la injusticia es mera hipocresía. Nace el hombre miembro de la sociedad y lo dedica la religión al servicio de sus semejantes. Repudiar esta obligación equivale a caer en una especie de herejía política.

"Si fuese un hombre tan adicto a sus fortunas privadas que ignorase el bienestar común, estaría tan falto de piedad que en vano desearía para sí la paz y la felicidad. Porque, quienquiera que sea, debe vivir en el seno de la Comunidad y

en el seno de la Iglesia" [67]. Para quien sostenía un credo semejante, el individualismo económico era apenas menos aborrecible que el no-conformismo religioso, y su represión era un deber no menos manifiesto; porque ambos aparecían incompatibles con la estabilidad de una sociedad en la cual la Comunidad y la Iglesia eran una sola cosa. Es natural, por lo tanto, que las declaraciones y las actividades de Laud en materia de política social exhibiesen un fuerte prejuicio en favor de la sujeción de las relaciones económicas a las necesidades de un estado autoritario, que llegó a la cumbre en sus once años de gobierno personal. Fué aquélla una época en la cual, debido en parte a la continuación de la política tradicional de dar protección al campesino y mantener existencias adecuadas de granos, y en parte a razones financieras menos reputables, el Gobierno desplegaba una actividad más que corriente en el castigo de los señores que despoblaban sus propiedades arrojando a las gentes para convertir las tierras en pastos. Prestó el Consejo mucha atención a las peticiones de los campesinos, que pedían protección y amparo, y en 1630 se dieron instrucciones a los jueces de cinco condados del interior para que se allanasen las cercas levantadas en los últimos cinco años, valiéndose del argumento de que traían como consecuencia el descenso de la población y agravaban la situación en años de carestía. En 1632, 1635 y 1636 se nombraron tres Comisiones y se transmitieron instrucciones especiales contra los encierros a los jueces de Assize. En algunas partes del país, al menos, la tierra convertida en pastos volvió a sufrir el arado, en obediencia a las órdenes del Gobierno. En los cuatro años de 1635 a 1638 llegó al Consejo la lista de unos 600 ofensores, y se impusieron multas por un total de unas 50.000 libras [68]. Con esta política Laud estaba totalmente de acuerdo. Una carta de su correspondencia particular, en la que reniega de los encierros, revela el mal humor provocado por la queja suave de Clarendon, cuando dijo que el arzobispo se hacía impopular por inclinarse "un poco demasiado a tolerar la Comisión sobre la despoblación" [69]. Laud mismo era miembro activo de la Comisión, y echó de sí, con mal contenido desprecio, las reclamaciones de los señores feudales. En los años de decadencia se le

recordó que había sido innecesariamente injusto en las censuras violentas que añadió a la multa impuesta a un señor condenado por la cuestión de los encierros [70].

Las medidas adoptadas contra los encierros y la despoblación no eran más que una parte de una política general, en virtud de la cual un Gobierno, sin los inconvenientes de lo que Laud llamaba "ese ruido" de los debates parlamentarios, trataba de imponer, mediante una presión equilibrada, obligaciones sociales a grandes y pequeños y evitar que se sacrificase el bienestar público en el altar de los apetitos sin conciencia de la ganancia personal. Ha descrito Miss Leonard la preocupación del Consejo por los problemas que ofrecía la necesidad de asegurar un abastecimiento adecuado de víveres a precios razonables, dar ayuda a los pobres y, en menor grado, buscar estabilidad a la cuestión de los jornales, y el profesor Unwin ha hecho igual con los intentos de protección al artesano frente a la explotación de los mercaderes [71]. En 1630-1 publicó en forma enmendada el *Libro de órdenes isabelino,* dando instrucciones a los jueces acerca de sus deberes para que estuviesen abastecidos los mercados y controlados los precios, nombró un comité especial del Consejo Privado como comisionados de los pobres, y más tarde una Comisión independiente, y al fin publicó un *Libro de órdenes* para la mejor administración de la *Poor Law*. En 1629, 1631 y de nuevo en 1637 adoptó medidas para asegurar un aumento de jornales a los trabajadores textiles de East Anglia y castigó con la prisión en Fleet Street a un patrono notorio que pagaba los jornales en artículos de consumo. Como presidente del Consejo del Norte. Wentworth dió protección a las gentes cuyos intereses estaban amenazados por el desecado de Hatfield Chase, y se esforzó por que se impusiese una administración estricta del código regulador de la industria lanera [72].

Eran las medidas de esta clase, aun cuando se inspirasen en gran parte en los intereses manifiestos del Gobierno, que ya tenía bastantes enemigos a quienes hacer frente, para evitar el descontento popular, de una naturaleza atractiva para quien sintiese como Laud, una notoria indiferencia hacia la opinión de las clases adineradas y para quien creyese, como él, en la

divina misión de la Casa de David de enseñar a un pueblo obediente a "abandonar lo privado por amor de lo público". Nada de extraño tiene, por lo tanto, cuando multa la *Star Chamber* a un acaparador de granos, tropezar con el comentario que añadió a la sentencia, diciendo que el culpable había "cometido la más vergonzosa ofensa, un delito que el Profeta había calificado con gran energía como el saqueo de la casa de los pobres", y que la carestía no había sido obra de Dios, sino de los "hombres crueles" [73]; ni hallarlo mezclado en las actividades del Consejo Privado, en ocasión de ejercer presión sobre los jueces, al parecer con buen resultado, para obligar a los patronos de East Anglia que aumentasen los jornales de los hiladores y los tejedores; ni verlo prestando servicios en el Subcomité de Lincolnshire, de la Comisión de Ayuda al Pobre, que había sido nombrado en enero de 1631 [74].

"Puede un obispo —observó Laud, en contestación a un ataque de Lord Saye y Sele— predicar los Evangelios más públicamente y para mayor edificación, en un tribunal de judicatura, o en la mesa del Consejo, donde se reunen los hombres grandes para resolver sus cosas, que les es posible hacerlo en sus jurisdicciones a muchos predicadores" [75]. La Iglesia, que había abandonado la pretensión de controlar la sociedad, halló alguna compensación al reflexionar que no estaban exentas del todo de influencia sus doctrinas para modificar los principios aplicados por el Estado. La historia del desarrollo de la libertad individual en los asuntos económicos sigue un curso parecido al de su desarrollo en la esfera más importante de la religión, y no es del todo ajena a ella. No surge el concepto de la religión como una cosa privada e individual hasta pasado un siglo, en el cual la libertad religiosa significa la libertad para prescribir la religión, no la libertad del individuo para adorar a Dios como mejor le parezca. La afirmación de la libertad económica como un derecho natural llega al final de un período en el cual, mientras se retenía la fraseología religiosa y se daba a veces una interpretación religiosa sincera a las instituciones sociales, la sanción sobrenatural se iba fundiendo con rapidez en las doctrinas basadas en razones de Estado y de pública conveniencia. "Jerusalén... implica algo

más que la Ciudad y el Estado... o que el Templo y la Iglesia; implica ambas cosas a un tiempo''[76]. Al identificar el mantenimiento de la moralidad pública con las actividades espasmódicas de un Gobierno incompetente, la Iglesia edificó su propio templo sobre cimientos de arena. No se necesitaban dotes proféticas para anticipar que a la caída de la Ciudad seguiría la destrucción del Templo.

III

EL DESARROLLO DEL INDIVIDUALISMO

A pesar de que una escuela de religiosos continuó afirmando la ética económica tradicional hasta la convocatoria del Long Parliament (Parlamento de gran duración), era la suya, cada vez con más insistencia, una voz del pasado que se dirigía a una generación extraña. La expresión de una teoría de la sociedad que había dado supremacía a la religión sobre todos los asuntos seculares, había sobrevivido la síntesis de la cual era un elemento y había llegado, como un fragmento arcaico, a una edad a cuyo creciente individualismo resultaba tan repugnante la idea de la moralidad corporativa como la disciplina eclesiástica de los obispos y archidiáconos iba resultando a su propia religión. El choque entre las prácticas prevalecientes y lo que suponían ser todavía las enseñanzas de la Iglesia es acaso el tema más común de la literatura económica del período de 1550 a 1640; de gran parte de ella es, ciertamente, el pretexto. Dijese la Iglesia lo que dijese, las gentes pedían interés por el dinero prestado y hacían subir los precios a todo lo que resistiese las exigencias inmediatas del mercado, aun en el cenit de la Edad de la Fe. Así y todo, salvo en los grandes centros comerciales y en las encumbradas finanzas del Vaticano y los Gobiernos seculares, sus transacciones eran pequeñas e individuales y se registraban sólo oscilaciones circunstanciales para hacer frente a la necesidad o aprovecharse de la

ocasión. Consistía la novedad, en la Inglaterra del siglo XVI, en esos motivos que antes eran sólo ocasionales y que se inscrustaban ahora en la fábrica de la civilización industrial y comercial, que adquiría desarrollo en los últimos años de la reina Isabel, y cuya enorme expansión subsecuente había de dar a la sociedad inglesa su calidad y tono característicos. Cincuenta años después, Harrington, en un celebrado pasaje, describió cómo la ruina que llevaron los Tudores a la nobleza feudal mediante la democratización de la propiedad de la tierra, abrió la brecha para el advenimiento de una república burguesa [77]. Pudiera haberse dado una aplicación más amplia a sus inferencias sobre los cambios económicos que precedieron a la Guerra Civil. Presenció la edad isabelina un desarrollo constante del capitalismo en las industrias textil y minera, un gran aumento en el comercio exterior y una actividad extraordinaria en la formación de compañías anónimas en relación con el mismo, los comienzos de algo que ya semejaba a lo que serían los Bancos depositarios en manos de simples escribientes y el crecimiento, ayudado por la decadencia de Amberes y las necesidades financieras del Gobierno, del mercado monetario con una técnica casi moderna —especulación, negocios futuros y transacciones de arbitraje— de Londres. Iba unido ya el futuro a las clases que conquistaban riquezas e influencia con la expansión del comercio en los últimos años del siglo, y cuyas aspiraciones religiosas y políticas habían de derrocar, dos generaciones más tarde, la monarquía.

Ofrecía muchas ventajas un mercado financiero organizado. Pero no es la mejor escuela de ética social o responsabilidad política. Las finanzas, por ser esencialmente impersonales, una cuestión de oportunidad, seguro y riesgos, actuaban junto con otras causas, como disolventes del sentimiento, alentado por las enseñanzas de la Iglesia y las decencias del intercambio social, que consideraba los negocios de la especulación como "prácticas inescrupulosas". En el medio siglo que siguió a la Reforma, gracias al colapso de la plata en el mercado internacional, como resultado de una moneda depreciada la guerra y la deuda externa, contraída en condiciones ruinosas, el estado de los cambios exteriores era la obsesión de los publicistas y los

políticos. Los problemas monetarios y crediticios se prestan más fácilmente que otras cuestiones económicas a la discusión a base de una causación mecánica. Empezaron a forjarse en este ambiente, de largas y continuadas polémicas provocadas por el alza de los precios y la condición de los cambios, los supuestos psicológicos que habían de ser tratados más tarde por los economistas como evidentes verdades de validez universal.

"Vemos —escribió Malynes— cómo una cosa empuja o fuerza a la otra, a la manera de un reloj, donde hay muchas ruedas, cuando se echa a andar la primera, que agita a la próxima y ésta a la tercera, y así sucesivamente, hasta llegar al último instrumento que mueve las manos que marcan la hora; o como una prensa que marcha adelante, donde lo anterior es empujado por lo que le sigue y esto por lo que está detrás" [78]. A duras penas se podría describir más adecuadamente el espíritu de los negocios modernos. Los escritores conservadores lo atacaron, por considerarlo como un individualismo sin alma; pero, innecesario es decirlo, sus ataques eran tan fútiles como justos. Acaso se podría llevar el temor al corazón del traficante aldeano que compraba barato y vendía caro, o del prestamista que recibía cien celemines de trigo cuando sólo había prestado noventa, con la advertencia de que "los propósitos de los hombres no pueden ocultarse al Todopoderoso". Pero para un gran industrial, o para un capitalista como Pallavicino, Spinola o Thomas Gresham, que dirigían los negocios del Gobierno en Amberes, tales sentimientos no pasaban de ser simplezas, y la usura en el interés no se consideraba como una mala moral, sino como un mal negocio. Al moverse en un mundo donde se hacían préstamos, no para sacar al prójimo desgraciado de temporales contratiempos, sino como la inversión provechosa de negociantes poco escrupulosos, que se cuidaban de sus asuntos y esperaban que hiciesen igual los demás con los propios, sentían escasas simpatías por las doctrinas que reflejaban el espíritu de la ayuda mutua, nada antinatural en el círculo estrecho de vecindad que formaba la aldea o burgo de tipo corriente en la Inglaterra rural.

Era resultado natural de la experiencia que, sin la enunciación formal de una teoría del individualismo económico, se

lanzasen con todo su peso sobre las restricciones tradicionales, resistiesen los intentos que hacían los predicadores y surgían de los movimientos populares para aplicar las doctrinas de la caridad y la "buena conciencia" al mecanismo impersonal de las transacciones en gran escala y buscasen poner de mayor acuerdo la conducta pública con la práctica económica. Los argumentos de los librecambistas en la Cámara de los Comunes, en los últimos años de Isabel, vinieron a prestar apoyo a la obstrucción a los Estatutos contra la política de despoblación defendida por el interés egoísta de los grandes propietarios feudales, y la última ley, votada en 1597, permitía expresamente convertir la tierra en pasto, con la excusa de dejarla descansar [79]. Desde mediados de siglo, por lo menos, la intervención de las autoridades municipales y el Gobierno para fijar los precios empezó a ser considerada con escepticismo por los teoristas económicos más avanzados, y hacia fines del siglo provocó quejas que, como disminuía el incentivo del campesino para el cultivo de granos, tendían a demostrar sus resultados prácticos contraproducentes [80]. Gresham atacó la prohibición de la usura y dispuso que se indemnizase a los financieros que suscribían los empréstitos públicos contra los procedimientos legales a que pudieran verse expuestos [81]. Y no podría fácilmente proceder de otro modo, pues el sentimiento de la *City* era idéntico al del mercader en el *Diálogo de Wilson* "¿Qué hombre será tan loco que se desprenda en balde del dinero de su posesión? O ¿quién no sacará de él la mayor ventaja posible?" [82]. Con tales vientos doctrinales empujando las velas de sus deseos, no estaban lejos los hombres del día en que imperase la libertad absoluta de contrato.

Pero de la mayor importancia era la insistencia de los intereses económicos que querían aplicar ya la teoría política que, cuando Locke la expuso definitivamente, había de probar que el Estado que se mezcla con la propiedad y los negocios destruye su propio derecho a la existencia. "Todos los súbditos libres —declaró una Comisión de la Cámara de los Comunes en 1604— nacen con el derecho de herencia, tanto de sus propiedades como del libre ejercicio de la industria en aquellos campos de la actividad a que han de aplicarse y de

los cuales han de vivir. Y como las mercancías forman el más principal y rico de todos, y de mayor alcance e importancia que todos los demás, va contra el derecho natural y la libertad de los súbditos de Inglaterra restringirlas y limitarlas a unos pocos [83]. El proceso por el cual la justicia natural, incorporada imperfectamente al derecho positivo, se reemplazó como fuente de autoridad por un derecho positivo, que podría o no ser la expresión de la justicia natural, tuvo su analogía en la repulsa que hizo la teoría social de todo el concepto de una norma objetiva de la equidad económica. Habían invocado los escritores medievales el derecho natural como una limitación moral del interés económico egoísta. Pero al llegar el siglo XVII se había producido una revolución significativa. La "Naturaleza" había venido a denotar, no una ordenanza divina, sino los apetitos humanos, y el individualismo de la edad invocó los derechos naturales como la razón por la cual se dejase campo libre al juego del interés propio.

Se vió el efecto de estas exigencias prácticas y estos cambios intelectuales en la transformación de la política por parte del Estado. En 1571 se rechazó la ley de 1552, que prohibía todo interés, como "un vicio de lo más odioso y detestable, como se demuestra palpablemente en diversos sitios de las Sagradas Escrituras", después de un debate en el Parlamento que puso de relieve la rebelión del hombre medio contra los teóricos que habían triunfado veinte años antes, y su determinación de que la ley no impusiese a los negocios una moralidad utópica [84]. Dejó de ser una ofensa criminal la imposición de intereses, con tal que la tarifa no pasase del diez por ciento, aun cuando podía el deudor todavía, en el caso improbable de que quisiese poner en peligro la posibilidad de obtener futuros anticipos, entablar recurso civil para recobrar alguna parte de la pagada en exceso del principal que le había sido prestado. Esta condonación limitada de la usura que hizo el Estado tuvo la natural reacción en la opinión religiosa. Era la Corona la cabeza suprema de la Iglesia de Cristo, y no era fácil que una Iglesia leal fuese más fastidiosa que quien gobernaba su destino. El interés moderado, si bien falto de protección legal, no era ya una cosa ilegal, y es difícil condenar con la firmeza de

la convicción los vicios cuyos grados de culpabilidad han sido ajustados por una escala graduada salida de una ley del Parlamento. Iniciaba la ciencia económica objetiva su desilusionadora carrera, en la forma de polémicas sobre la subida de los precios, el mecanismo del mercado monetario y la balanza del intercambio comercial, en las que no se terciaba para señalar puntos de moral, sino para analizar las fuerzas tan productoras de gracias para aquellos interesados en su operación. Desde la benevolencia de Calvino hacia el interés podían los críticos de la doctrina tradicional argüir que la religión misma hablaba con la voz de la incertidumbre.

Los acontecimientos de esta clase afectaron inevitablemente la discusión de la ética económica en que terciaban los propagandistas religiosos, y aun antes de acabar el siglo XVI, aunque sin soñar con el abandono de las denuncias de todo trato desconsiderado, empezaban a rendirse, rodeando su posición de condiciones para la entrega. Las *Decades* de Bullinger, de las que se hicieron tres traducciones en Inglaterra en los diez años que siguieron a su muerte, y que una Convocatoria de 1586 requería de todo el clero inferior su obtención y estudio, indicaba una *vía media*. Tan intransigente como cualquier escritor medieval con los vicios de la codicia, denuncia con todo el fervor de antaño los contratos opresivos que agobian al pobre. Pero es menos intolerante con los motivos económicos que ninguno de sus predecesores, y acepta, como Calvino, que, antes de ser condenado el interés como usura, es necesario considerar las condiciones del préstamo y la posición tanto del que recibe como del que presta.

Continuó la escuela de opinión religiosa más severa adhiriéndose a la teoría tradicional hasta la Guerra Civil. Los ministros conservadores se aprovecharon de la sección de la ley de 1571 que declaraba que "toda usura es prohibida por la ley de Dios, como un pecado y como una práctica detestable", para declarar que el Estatuto no había alterado, en realidad, las cosas y que el Estado dejaba a la Iglesia en libertad para evitar negocios que, por razones de conveniencia práctica, no creyese conveniente prohibir, pero que ni alentaba ni se negaba a sancionar. En obediencia a las doctrinas de esta clase,

un párroco escrupuloso se negó a administrar una cura mientras no estuviese seguro que el dinero con que había de pagársele procedía de las rentas de la tierra, no del interés del capital prestado [85]. Pero, aun así, había dificultades. El párroco de Kingham dona una vaca a los pobres de Burford, que se "pone a alquiler por un año o dos, a razón de cuatro chelines anuales", usándose el dinero para socorro de los pobres. Pero estas cosas tienen sus inconvenientes. Las vacas son mortales, y esta vaca comunal "puede peligrar fácilmente, víctima de la casualidad o de los malos tratos" [86]. ¿No estarían más seguros los pobres si se vendiese la vaca al contado? Por lo tanto, se vendió al hombre que la había alquilado, y el interés del capital se dedicó a los pobres. ¿Es esto usura? ¿Es usura invertir dinero en un negocio a fin de crear un ingreso para aquellos que, como las viudas y los huérfanos, no pueden valerse por su cuenta? Si es legal comprar una rentabilidad o participar en las ganancias de un negocio, ¿qué criminalidad particular se observa en exigir interés por un empréstito? ¿Por qué ha de prestar gratis un acreedor, quien puede ser él mismo pobre, a fin de poner el dinero en el bolsillo de un capitalista rico que se vale de él para acaparar un mercado o especular en la bolsa de cambios?

Consistía la contestación que daban los teólogos a esta cuestión capital en que la letra de la ley no prohibía cosechar metales desnudos, sino en que su espíritu imponía la práctica de la caridad cristiana en las transacciones económicas tanto como en las demás. Los que sostenían opiniones contrarias aducían textos de las Escrituras y de las disposiciones eclesiásticas para sostener que la usura difería, tanto en grado como en clase, de los pagos a los que, como las rentas y las ganancias, no se podían oponer objeciones morales, siempre que no fuesen abusivos, e insistían en que se había de interpretar como usura "todo lo que se recibe por un préstamo con exceso del principal". La literatura sobre el tema es muy voluminosa. Pero caía en desuso casi en el momento mismo de ver la luz. Porque, condenasen o no los teólogos y moralistas el interés en su totalidad o parcialmente, como contrario a la ética cristiana, implicaba este supuesto, por el mismo desacuerdo existente

que las relaciones económicas pertenecían a una provincia de la cual, en último recurso, era soberana la Iglesia. Eran todavía aspectos comunes de una doctrina general del pensamiento religioso que las transacciones económicas formaban un departamento de la conducta ética, que habían de ser juzgadas por un criterio espiritual; que, cualesquiera concesiones que pudiera hacer el Estado a las fragilidades humanas, sólo el pertenecer a la Iglesia cristiana implicaba la aceptación de ciertas normas de moralidad económica, y que caía de lleno dentro de las funciones de las autoridades eclesiásticas, fuesen las que fuesen, el dar los pasos necesarios para advertir a los hombres cuáles eran sus obligaciones sociales. Pero era precisamente todo este concepto de la teoría social, basado en último término en la religión, lo que se iba desacreditando. Mientras las autoridades eclesiásticas se escindían con la polémica sobre la interpretación correcta de la ética cristiana, los flancos de sus fuerzas de combate caían envueltos por el desarrollo de un cuerpo poderoso de opinión laica que sostenía que la economía era una cosa y la ética otra.

Era la usura, nombre que resumía las extorsiones de todas clases, el tema central de la controversia suscitaba en torno a la "buena conciencia" en los negocios, y las cuestiones de esta clase no pasaban de ser una ilustración de los problemas inmensos que vino a plantear el desarrollo de una civilización comercial ante las puertas de la Iglesia, cuya ética social continuaba siendo la misma expuesta en la Biblia y los escritos de los Santos Padres y los escolásticos. Para darles una respuesta adecuada, se escribieron dos docenas de libros adornados con citas de las Escrituras y los canonistas. Algunos son profundos y otros casi se pueden leer. Pero es dudoso que, aun en su día, satisficiesen a persona alguna, aparte de sus autores. La verdad es que, a pesar de la sinceridad con que se sostenía que las operaciones de negocios debieran estar de algún modo sometidas a la ley moral, el código de la ética práctica, en el cual se daba expresión a esta teoría, se había forjado para hacer frente a las condiciones de un ambiente muy distinto al de la Inglaterra comercial del siglo XVII.

La más vital y la más difícil de todas las cuestiones políticas es aquella que gira alrededor de la diferencia entre la moralidad pública y la moralidad privada. El problema que presenta en las relaciones entre Estados es cosa harto conocida. Pero como su esencia es la dificultad de aplicar las mismas normas morales a las decisiones que afectan a grandes masas de hombres como a las que afectan sólo a los individuos, surge en forma apenas menos aguda en la esfera de la vida económica, tan pronto como sus conexiones se ramifican considerablemente y la unidad no es ya un productor solitario, sino un grupo. Insistir a la manera de Maquiavelo, en que hay una ley para los negocios y otra para la vida privada, equivale a franquear las puertas a una orgía de inescrupulosidades, ante lo cual la mente se contrae. Insistir en que no existe la menor diferencia entre ambas cosas equivale a sentar un principio que muy pocos hombres entre los que han experimentado las dificultades de la práctica se atreverán a endosar como de invariable aplicación, e incidentalmente a exponer la idea de la moralidad al descrédito, sometiéndola a presiones casi intolerables. El resultado práctico de la sentimentalidad es a menudo la reacción hacia las formas más crudas de la *Realpolitik*.

Con la expansión de las finanzas y el comercio internacional en el siglo XVI, se le presentó a la Iglesia este problema. Concediendo que sea mi deber amar al prójimo como a mí mismo, queda en pie la cuestión, bajo las condiciones modernas de la organización en gran escala. ¿Quién es precisamente el prójimo?, y ¿de qué modo o con cuánta exactitud he de hacer efectivo en la práctica mi amor hacia él? La enseñanza religiosa tradicional no tenía respuesta para estas preguntas, porque no se había dado cuenta siquiera de que pudieran plantearse. Había intentado moralizar las relaciones económicas, tratando cada transacción como un caso de conducta personal al que acompañaba una responsabilidad también personal. En una edad de finanzas impersonales, mercados mundiales y una organización capitalista de la industria, no tenían estas tradicionales doctrinas sociales específico que ofrecer, y sólo se las repetía cuando, para ser eficaces, debieran ser pensadas de nuevo desde el principio y formuladas en términos nuevos y actuales. Había intentado proteger al campesino y al artesa-

no de la opresión del prestamista y el monopolista. De cara a los problemas de un proletariado jornalero, tenía que contentarse con repetir, con reiteración inocua, su tradicional doctrina de los deberes del amo para con el criado y del criado para con el amo. Insistía en que todos los hombres son hermanos. Pero no se le había ocurrido señalar que, como resultado del nuevo imperialismo económico que empezaba a desarrollarse en el siglo XVII, los hermanos del mercader inglés eran los negros africanos que raptaba para condenar a la esclavitud en América, o los indios americanos a quienes privaba de sus tierras, o los artesanos de la India a quienes compraba muselinas y sedas a precios de hambre. No había aprendido todavía la religión a consolarse de la dificultad práctica de aplicar sus principios morales, asiéndose a la confortante fórmula de que para las transacciones de la vida económica no existen principios morales. Pero para los problemas surgidos de la asociación de los hombres con fines económicos en gran escala, que sería la regla del futuro, las doctrinas sociales expuestas desde el púlpito ofrecían, en su forma tradicional, escasa satisfacción. Su inefectividad práctica preparó el camino de su retirada teórica.

Fueron abandonadas en general, porque así tenía que ser. Ya no contaban las enseñanzas sociales de la Iglesia, porque la Iglesia misma había dejado de pensar. Habían de dar la nota dominante del siglo XVII, una vez que la confusión originada por la Guerra Civil iba cesando, la energía en la acción económica y la inteligencia realista en el pensamiento económico. Cuando la humanidad se vea obligada con la necesidad a escoger entre las exhilarantes actividades y la piedad quietista, presa en una masa deshilachada de disecadas fórmulas, optará por lo primero, aun cuando la energía sea brutal y la inteligencia limitada. En la edad de Bacon y Descartes, reventando con intereses clamorosos y ansiosas ideas, preñada, sobre todo, con los gérmenes de la especulación económica, de donde había de salir la nueva ciencia de la Aritmética Política, la teoría social de la Iglesia de Inglaterra volvió la espalda al mundo práctico para derramar doctrinas que de haber sido sus autores originales tan impermeables a la realidad

como sus exponentes posteriores, no habrían sido jamás formuladas. Se la empujó, naturalmente, hacia un rincón. Se la abandonó, porque llegó a ser una cosa negligente.

Este defecto era fundamental. Se dejó sentir en todos los países donde no hubo Reforma ni movimiento puritano ni un derecho común celoso de sus privilegios y ansioso de podar las pretensiones eclesiásticas. Pero en Inglaterra se dieron las tres cosas a un tiempo, y desde comienzos de la última parte del siglo XVI, las autoridades eclesiásticas que intentaban imponer la moralidad tradicional tenían que hacer frente al estado de ánimo que les negaba el derecho de jurisdicción para todo, pero en particular para intervenir en las cuestiones económicas. Había algo más importante que la mera objeción familiar del hombre medio; que el párroco nada entendía de los negocios, que "no incumbe a los simples *divines* mostrar cuándo un contrato es legal y cuándo no lo es" [87]. Crecía, por ejemplo, la oposición de los abogados de derecho común a ser parte, por lo menos, del mecanismo de la disciplina eclesiástica. Baucroft se quejó en 1605 ante el Consejo privado que los jueces trataban de confinar la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos a los casos testamentarios y matrimoniales, y alegó que de más de quinientas prohibiciones que salieron del tribunal de Arches desde la ascensión de Isabel para detener procesos legales, no más del cinco por ciento fueron respetadas [88]. "Como están las cosas—escribió dos años más tarde el autor del tratado sobre derecho civil y eclesiástico—, ninguna de ambas jurisdicciones conoce sus límites pero la una se mezcla en las cosas de la otra, como si fuese el campo de batalla entre dos reinos en guerra" [89]. Sufría de la misma manera la jurisdicción del Alto Tribunal de Comisión. En último recurso, las apelaciones de los tribunales eclesiásticos iban a parar a éste o al Tribunal de los Delegados. Desde la última parte del siglo XVI hasta que Coke fué separado de los tribunales en 1616, sufrían de tiempo en tiempo, con motivo de las prohibiciones, los recursos entablados ante el Alto Tribunal de Comisión, o la tolerancia y favor de los tribunales hacia las personas que ante ellos comparecían. En 1577, por ejemplo, dejaron en li-

bertad con un escrito de *Hábeas Corpus* a un prisionero condenado por el Alto Tribunal de Comisión por usura [90].

Más fundamental aún, sin embargo, era el desarrollo de una teoría de la Iglesia que negaba el principio mismo de la disciplina ejercida por los obispos y archidiáconos. La aquiescencia de la población laica a la jurisdicción moral del clero iba de menor en menor durante los dos siglos que precedieron a la Reforma. Con el crecimiento en Inglaterra bajo Isabel de un vigoroso movimiento puritano que tenía su reducto entre las clases comerciales, esa jurisdicción llegó a ser punto menos que aborrecible para una porción considerable de la población. Su disgusto se basaba, por supuesto, en cosas de más trascendencia que una intervención ocasional en cuestión de negocios. Pero tuvo su actitud como resultado inevitable el que, con el resquebrajamiento de todo el principio de la disciplina eclesiástica tradicional, el uso particular de la misma cayese en descrédito. Pero no porque implicase el puritanismo una mayor laxitud en las relaciones sociales. Todo lo contrario; en sus fases primeras imponía, por lo menos en teoría, una disciplina más severa en la vida del individuo, tanto en los negocios como en los placeres. Pero repudiaba como anticristianos los organismos a través de los cuales se ejercía de hecho esta disciplina Cuando se discutió la ley de Usura en 1571 en la Cámara de los Comunes, las alusiones hechas al derecho canónico provocaron protestas, diciéndose que habían sido abolidas las reglas del derecho canónico sobre la materia y que "no debían ser más recordadas que practicadas" [91]. Adquirió impulso el sentimiento contra el sistema en las dos generaciones siguientes; las excomuniones, cuando los tribunales se atrevían a recurrir a ellas, eran ignoradas públicamente [92], y al llegar a la tercera década del siglo XVII, bajo la influencia del régimen de Laud, amenaza convertirse el murmullo en huracán. A continuación vino el Long Parliamente, las fieras denunciaciones en ambas Cámaras contra la intervención del clero en los asuntos civiles y la legislación que suprimió el Alto Tribunal de Comisión, privando a los tribunales eclesiásticos ordinarios de jurisdicción penal, y, finalmente, la aboli-

ción del episcopado, acabando del todo con los tribunales de esta clase.

"No había muchos días buenos —escribió Penn—, ya que los ministros se inmiscuían tanto en los asuntos de las gentes" [93]. Este era el sentimiento que pasó a ser dogma, con el cual estaban de acuerdo, después de la Restauración, el *Cavalier* y el *Roundhead* *. Reaccionó inevitablemente sobre todo el concepto de la religión, con más fuerza que sobre las atribuciones prácticas del clero, que perdían importancia desde hacía tiempo, consideradas ya como una expresión inherente al propio interés económico individual, por lo que Laud las calificó de "el Cuerpo de la Iglesia". Las obras de Sanderson y Jeremy Taylor, continuadores de una tradición anterior, reafirmaban con fuerza y elocuencia la teoría de que el cristiano está obligado por la fe a practicar una regla de vida que halla expresión en la equidad, en los negocios y las obras caritativas [94]. Pero el concepto de que poseía la Iglesia, por su propia autoridad, un *standard* independiente de valores que podía aplicar como el criterio que gobernase los asuntos prácticos del mundo económico se debilitaba gradualmente. Fué resultado, ni inmediato ni intencionado, sino inevitable de ello, la negación tácita de significación espiritual de las transacciones de negocios y las relaciones de la sociedad organizada. Al repudiar el derecho de la religión a formular una teoría social señaladamente

* Empezó a usarse la palabra *Cavalier* derivada de Chevalier, título francés de nobleza feudal, en Inglaterra en un sentido despectivo y extranjerizante, queriendo poner de relieve en la mayoría de los casos condiciones o cualidades en pugna con el sentimiento patriótico autóctono. Durante el reinado de Carlos I empezó a tener, sin embargo, una acepción distinta: la de defensor del realismo en los días de agitación contra la Corona, particularmente en los encendidos debates parlamentarios. Aun así, la palabra ganó popularidad como un epíteto despectivo, y el mismo Carlos aludió a ella como un calificativo que "por equivocado que sea su uso parece gozar de escasa popularidad". Pasó pronto, sin embargo, a ser considerada por una designación honrosa, y los *Cavaliers* lanzaron sobre sus enemigos —y enemigos de la Corona al mismo tiempo—, a su vez, el calificativo de *Roundheads*, los de la cabeza roma. Ambas designaciones jugaron un papel propio en la historia política inglesa y marcaron el origen de dos partidos políticos, *Tory* —conservador— y *Whig* —liberal—. *(N. del T.)*

propia, esa actitud llegó a ser la más paralizadora y tiránica de las teorías. Pudiera llamársela Indiferentismo.

Había empezado el cambio antes de la Guerra Civil. Quedó terminado con la Restauración y más aún con la Revolución. En el siglo XVIII era casi superfluo examinar las enseñanzas de la Iglesia de Inglaterra en materia de ética social. Pues no aporta una contribución característica y, salvo en el caso de algunos excéntricos, se había abandonado el concepto mismo de la Iglesia como una autoridad moral independiente, cuyas normas pueden ser antítesis aguda de las convenciones sociales.

Una institución que no posee una filosofía propia acepta inevitablemente aquella que está de moda. La nueva Aritmética Política, que llegó a la madurez con la Restauración, dió en parte tono al pensamiento social del siglo XVIII, y como pudiera esperarse en la primer gran época de la ciencia natural inglesa —la edad de Newton, Halley y la Royal Society—, recibió inspiración de las matemáticas y la física en vez de recibirla de la religión o la moral. Y le dió más tono todavía la teoría política que se asocia al nombre de Locke, pero que popularizaron y menguaron en calidad un centenar de imitadores. No es la sociedad una comunidad de clases con funciones variadas, unidas entre sí por obligaciones mutuas que surgen de su relación con un fin común. Es más bien una compañía anónima que un organismo, y los riesgos de los accionistas se estipulan con absoluta claridad. Entran en ella los individuos para asegurar los derechos ya conferidos por las leyes inmutables de la naturaleza. El Estado, cuestión de conveniencia, no de sanciones sobrenaturales, existe para la protección de estos derechos y llena su misión mientras, manteniendo la libertad de contrato, asegura pleno desarrollo a su ilimitado ejercicio.

Los más importantes derechos de esta clase son los derechos de la propiedad, y los derechos de propiedad alcanzan principalmente, aunque no, por supuesto, exclusivamente, a los órdenes más elevados de los hombres, que retienen las "acciones" tangibles, materiales, de la sociedad. Aquellos que no suscriban los títulos de la compañía no tienen derecho legal a participar en las ganancias, aun cuando pueden tener un derecho moral a la caridad de sus superiores. De aquí la curiosa fraseología que trata a casi todo el mundo que ocupa un rango inferior al de la nobleza, los señores y los propietarios con la designación genérica de "los pobres"; y los pobres, como es bien sabido, son de dos clases, "los pobres industriosos", que trabajan para beneficio de sus superiores, y "los pobres ociosos", que sólo trabajan para sí mismos. De aquí también la polémica inacabable sobre si "los pobres trabajadores" han de clasificarse entre las clases "productivas" o las "improductivas"; si son o no acreedores al sostenimiento. De aquí la indignada repudiación de la sugerencia que suponía que una política pública pudiera mejorar un poco su suerte. "Sería más fácil, donde la propiedad se halla bien asegurada, vivir sin dinero que vivir sin pobres..., los que, de la misma manera que se debe impedir que mueran de hambre, no deben percibir más que lo indispensable"; "nada tienen los pobres que les estimule a ser serviciales como no sean sus necesidades propias, que es prudente aliviar, pero torpeza curar"; "para hacer feliz a la sociedad es necesario que haya gran abundancia de gentes miserables, al igual que de pobres" [95]. Estas frases, sacadas de un libro impreso en 1714, no son típicas. Pero son pajas lanzadas al viento para enterarse de la dirección en que sopla.

En tal atmósfera, las temperaturas eran bajas y constantes, y el entusiasmo, si no era equivalente a un lapso de la moral, era un solecismo intelectual y una perversión del gusto. No era inmune el pensamiento religioso a la misma influencia. No se debía sólo a que la Iglesia, que, tanto como el Estado, era heredera de la solución revolucionaria, reproducía el temperamento de una sociedad aristocrática, como reproducía su organización de clase y sus desigualdades económicas, y se inclinaba con demasiada frecuencia a idealizar como una virtud ese hábito de ruin sometimiento a la riqueza y la posición social que después de más de un siglo de democracia política continúa siendo el vicio característico y odioso del inglés. Era no menos importante el hecho de que, aparte de ciertos grupos y ciertas cuestiones, aceptaba la filosofía social imperante y adaptaba a ella sus enseñanzas. Había cedido ya paso la edad

en la cual la teoría política se fundía en el crisol de la religión a otra en la cual el pensamiento religioso ya no era un maestro imperioso, sino un dócil discípulo. Excepciones conspicuas, como la de Law, quien reafirmó con poder incomparable la idea de que el cristianismo implica una manera distintiva de vida, o las protestas del sermón de Wesley sobre *El uso del dinero,* pusieron únicamente de relieve la aquiescencia general en cuestiones de ética convencional. Acaso no sería injusto describir el pensamiento religioso dominante como una moralidad suavizada por la prudencia y, en ocasiones, por una compasión más bien sentimental hacia los inferiores. Era la contrapartida natural de una filosofía social que repudiaba la teología y que situó la analogía de un mecanismo de automática regulación, movido por los pesos y poleas de los motivos económicos, en el sitio ocupado por la teoría que había considerado la sociedad como un organismo compuesto de clases diferentes unidas por la subordinación común a un propósito espiritual.

Esta actitud, que hacía hincapié en la armonía económica de intereses en aparente conflicto, dejaban margen escaso al casuísmo moral. En realidad, había materia abundante para el reformador. Los fenómenos del temprano capitalismo comercial —considerando sólo la orgía de inmoralidad financiera que culminó en 1720— eran de una clase que pudiera aturdir aún la conciencia menos sensible del siglo XVIII. Dos siglos antes habían sido los Fuggers blanco de los ataques de predicadores y teólogos; y, comparados con los hombres que fraguaron la South Sea Bubble *, los Fuggers eran unos ingenuos. La

* La *South Sea Bubble* —Burbuja de los mares del Sur— es emblema de una época y rasgo saliente de una actitud mental. En 1711 recibió la carta de constitución, autorización para emprender una tormentosa y fugaz carrera por el mundo de las altas finanzas especulativas la Sauth Sea Company. Eran los días de ganancias fabulosas (véase nota al pie de la pág. 232, en empresas comerciales de todo género. Empezaban a surgir las Compañías de *joint-stock* —Sociedades anónimas—, que daban una modalidad nueva al mundo de los negocios, con menos riesgos para sus agentes, con más ganancias y, sobre todo, con riesgos para el inversionista mil veces multiplicados. La primera generación del siglo XVIII fué testigo de una orgía de especulación cuyo igual a duras penas pueda hallarse en los días que precedieron al derrumbe en los Estados Unidos de la deslumbrante casa de cartón de Wall Street. La South Sea Company no es más que un caso típico. Se formó para fines especulativos. Se recogieron los títulos de la Deuda pública en el mercado y se dieron por ellos acciones de la Compañía; se sobornó a los ministros y altos cargos, a los jueces y diputados. La Empresa recibió, al fin, la sanción oficial que esperaba, y el valor de las acciones subió de la noche a la mañana de 100 a 1.000 libras. A esta Compañía siguieron otras, en cantidad increíble y con finalidades tan extrañas como la que se organizó para "importar borricos de España" la que se proponía "asegurar la moción perpetua" o la que había de "hacer dulce el agua salada". Los ahorros de varias generaciones de paciente esfuerzo cayeron en manos de los especuladores que

opinión religiosa contempló, en realidad, el espectáculo sin inmutarse. El tradicional esquema de la ética social era producto de una edad más sencilla; en la Inglaterra comercial de los Bancos, la navegación y las compañías anónimas, parecía ser, como ya se le calificaba, una superstición gótica. Desde la Restauración, apenas si se volvió a aludir a ello. El usurero y el acaparador desaparecieron de las acusaciones episcopales. En el manual popular llamado *The Whole Duty of Man* [96], publicado por primera vez en 1658 y muy leído durante el siglo siguiente, figuran todavía como pecados la extorsión y la opresión, pero ya se había abandonado el esfuerzo por definir en qué consisten. Si no estaban identificados completamente los predicadores con los puntos de vista del hombre natural, expresados por un escritor del siglo XVIII con las palabras "el comercio es una cosa y la religión otra", dejaban traslucir con el silencio en cuanto a la posibilidad de choque entre unos y otros una conclusión no muy distinta. Dejaba ya, de hecho, poco espacio libre la doctrina característica para las enseñanzas religiosas en materia de moralidad económica, porque anticipaba la teoría, resumida más tarde por Adam Smith en su referencia famosa a la mano invisible, que veía en el interés propio económico la operación de un plan providencial. "El comercio nacional, la buena moral, y el buen gobierno —escribió Dean Tucker, de quien Warburton dijo con desconsideración que tenía el comercio por religión y aceptaba la religión para poder comerciar— no son más que partes de un plan general esbozado por la Providencia."

Naturalmente, en tales condiciones, era innecesario que la Iglesia insistiese en cuestiones de moralidad comercial, pues una moral sana coincidía con una buena política comercial. El orden existente, salvo en aquellos casos en que la política escasa de visión del Gobierno lo restringía, era el orden natural y el orden fijado por la naturaleza era el orden establecido por Dios. Habría hallado la mayoría de los hombres instruídos de la mitad del siglo su filosofía expresada en las líneas de Pope:

Thus Go and Nature formed the general frame,
And bade self-love and social be the same.

(Así Dios y la Naturaleza el marco general formaron.
y al amor social y propio que lo mismo hiciesen ordenaron.)

Naturalmente, también semejante actitud se anticipaba a todo examen crítico de las instituciones, y dejaba a la esfera de la caridad cristiana sólo aquellas partes de la vida que podían reservarse a la filantropía, precisamente por caer fuera del área más amplia de las relaciones humanas, en la cual los impulsos del interés propio hallaban un motivo capaz de bastarse a sí mismo y una regla de conducta. Se concebía, por lo tanto, que la función social de la Iglesia debía limitarse a la esfera de la atención y cuidados de los heridos y los no combatientes, y nunca a inspirar los ejércitos en pie de guerra. Sus expresiones características en el siglo XVIII han de buscarse en el socorro del pobre, la atención de los enfermos y la creación de escuelas. A pesar de la solicitud genuina, si bien algún tanto

distribuían prometedores dividendos sacados del capital invertido. Como era lógico, aquel estado de cosas no podía continuar indefinidamente, y cuando vino el derrumbe, no por haber sido de cartón el edificio fueron menos terribles las consecuencias. Con la misma rapidez que había subido su valor, bajaron las cotizaciones de las acciones de estas Compañías, y el pánico alcanzó a todas las fases de la vida y actividades de Inglaterra. El escándalo cubrió de cieno prestigios y reputaciones. Los que no se suicidaron fueron a la cárcel o vieron con dolor tronchadas sus ambiciones. La burbuja explotó ruidosamente, y las iridiscencias de sus colores brillantes se disiparon en un instante con los tonos sombríos del ambiente. *(N. del T.)*

untuosa, con que se cuidaba del bienestar espiritual de las clases pobres, que dió origen a una activa propaganda evangélica, abandonó el fundamental trabajo intelectual de la crítica y la reconstrucción al racionalista y al humanitario.

A veces se ha dado expresión a la sorpresa producida porque la Iglesia no hubiese sido más eficaz al servir de inspiración y guía durante la inmensa reorganización económica a la cual se dió el nombre, no muy feliz, de "Revolución industrial". Había, sin duda, motivos especiales que justificaban su silencio: la misma ignorancia y la ineficacia, las supuestas enseñanzas de la economía política y, a partir de 1790, el terror hacia todos los movimientos humanitarios inspirados por la Revolución francesa. Pero ha de buscarse menos la explicación de su actitud en las circunstancias peculiares del momento que en la persistencia de un estado de ánimo que aceptaba el orden establecido de las relaciones de clase sin necesidad de justificación ante un tribunal superior y que convirtió la religión en su apologista y en su misma razón de ser, y no en su acusador o su crítico. Y no quiere decir esto que se registrase una recaída hacia la inhumanidad anormal. Quiere decir únicamente que se había abandonado la idea de que la Iglesia estaba en posesión de un *standard* independiente de valores, al cual debían someterse las instituciones sociales. El rendimiento tuvo lugar mucho antes de comenzar la batalla. La ceguera espiritual que hizo posible la general aquiescencia a los horrores del temprano sistema de las fábricas, no era una novedad, era la costumbre de un siglo.

CAPITULO CUARTO

EL MOVIMIENTO PURITANO

"Y el Señor estaba con José, y era éste un hombre afortunado."

Génesis XXXIX, 2.

Hacía tiempo que, a fines del siglo XVI, estaba en evidencia el divorcio entre la teoría religiosa y las realidades económicas. Pero mientras tanto, en el seno de la teoría religiosa misma, maduraba un nuevo sistema de ideas destinado a revolucionar todos los valores tradicionales y a proyectar sobre todo el panorama de las obligaciones sociales una luz penetrante y nueva. En un mundo preñado de energías expansivas y en una Iglesia insegura de sí misma, se provocó, después de dos generaciones de amenazadoras advertencias, la formidable tormenta del movimiento puritano. La selva se inclinó. los robles restallaron; las hojas secas fueron arrastradas por un imponente vendaval, que no se conformó con todo un invierno ni con toda una primavera, sino que fué a un tiempo violento y generoso estimulante de vida, despiadado y compasivo, haciendo sonar extrañas notas de esperanza y contricción, como voces arrancadas de un pueblo que moraba en Meshec, que significa Prolongación; en Kedar, que significa Negrura; mientras que, en medio del estruendo de las trompetas y el chocar

de los aceros y el desgarramiento de las colgaduras del Templo, humildes para con Dios y orgullosos para con los hombres, los soldados-santos arrasaron el campo de batalla y echaron abajo los andamios de la sociedad exhibiendo con satisfacción los vestidos tintos con sangre.

En el gran silencio que sobrevino cuando los Titanes cayeron convertidos en polvo, en la calma augusta del siglo XVIII se oyó una voz que observaba que la libertad religiosa era una ventaja de importancia, considerada "meramente desde un punto de vista comercial"[1]. Había surgido, era evidente, un mundo nuevo. Y este mundo nuevo, nacido de la visión del místico, de la pasión del profeta, del sudor y agonía de héroes famosos y desconocidos, tanto como de las ambiciones mundanas y las codicias vulgares, era un mundo en el cual, como lo "acabado" ya no existía, como la propiedad estaba asegurada y los contratos eran inviolables y el poder ejecutivo estaba domado, las inversiones juiciosas de los hombres de negocios hacían posible la obtención de ingresos provechosos. Este es el epitafio que corona la vida de lo que se llama éxito, que se mofa de los sueños en que se acuciaba la sed de la juventud, no la sed de triunfo, sino del fracaso glorioso del mártir o el santo..

I

PURITANISMO Y SOCIEDAD.

Eran tres las corrientes principales que regaban los campos de Inglaterra, que manaban del manantial de las enseñanzas de Calvino: el presbiterianismo, el congregacionismo y una doctrina de la naturaleza de Dios y el hombre, la cual, si bien común a ambos, estaba más ampliamente difundida, era más permeabilizadora que cualesquiera de las otras dos. De estos tres brotes salidos del tronco común, el primero y más antiguo, que había producido alguna agitación en el reinado de Isabel, y del cual se esperaba que produjese, abonado convenientemente, en Escocia, una Iglesia estatal, estaba destinado a fundar un credo tallado en bronce, pero también a echar una raigambre, por lo menos en su forma original, muy feble. El segundo, con insistencia en el derecho de toda Iglesia a organizarse a sí misma y en la libertad de todas las Iglesias de la intervención del Estado, estaba destinado a dejar, al igual en el Viejo que en el Nuevo Mundo, un legado imperecedero de libertad religiosa y civil. El tercero fué el puritanismo. Sin encaminarse hacia una secta en particular y a duras penas menos representado en la Iglesia anglicana que en aquellas que más tarde se separaron de ella, no sólo fijó conceptos de teología y gobierno eclesiástico, sino que fijó también conceptos nuevos de aspiraciones políticas, relaciones comerciales, vida familiar y las minucias del comportamiento personal.

El crecimiento, triunfo y transformación del espíritu pu-

ritano fué el movimiento más fundamental del siglo XVII. La verdadera Reforma inglesa fué el puritanismo y no la secesión de Roma de los Tudores, y de su lucha con el viejo orden de cosas surge una Inglaterra inconfundiblemente moderna. Pero, por inmensas que hayan sido sus obras en el plano elevado de los asuntos públicos, sus realizaciones en el mundo interno, del cual la política no es más que un escuálido andamiaje, han sido mucho más importantes todavía. Como un témpano de hielo que inspira pavor al viajero con su imponente majestad sólo porque está sostenido por una masa más vasta aún que se escapa a la vista, la revolución que forjó el puritanismo en la Iglesia y el Estado era muy inferior a la transformación que obró en el alma de los hombres, y los gritos de combate con los cuales atronaba el espacio en medio del murmullo de los Parlamentos y el fragor de las batallas, habían sido aprendidos en las noches solitarias, cuando Jacob forcejeaba con el ángel del Señor para arrancarle la bendición antes de que se le escapase.

We do it wrong, being so majestical,
To offer it the show of violence.

(Mal hacemos, siendo tan majestuoso,
con brindarle una exhibición de violencia.)

En el misticismo de Bunyan y Fox en la demoledora melancolía y la energía deslumbrante de Cromwell, en la tranquilidad victoriosa de Milton, "imperturbable, inseducida, inaterrada", en medio de un mundo de ventajistas y apóstatas, hay profundidades de luz y negrura que puede observar la posteridad con reverencia o con horror, pero que su pequeña sonda no es capaz de medir.

Hay tipos de carácter que son como un prisma, cuyos colores variados y brillantes no son más que reflejos de un rayo singular de luz concentrada. Si la interna gracia espiritual del puritanismo elude al historiador, sus externos signos visibles le salen al paso en todas partes, en el mercado y en la casa de cambio y en el campo, en grado no inferior al de las habitaciones de un estudiante o el lugar de reunión de los ele-

gidos. Porque para el puritano, que odia las vanas exhibiciones del sacramentalismo, el trabajo mundano llega a convertirse en una especie de sacramento. Como un hombre que trata de exorcisar un demonio obsesionante con una actividad infatigable, el puritano, en el esfuerzo por salvar su propia alma, pone en movimiento todas las fuerzas del cielo y de la tierra. Por la simple energía expansiva de su espíritu, rehace, no sólo su propio carácter y costumbres y maneras de vida, sino la familia y la iglesia, la industria y la ciudad, las instituciones políticas y el orden social. Con la conciencia de que no es más que un extraño y un peregrino a quien apenas si le queda tiempo para escaparse de esta vida transitoria a otra mejor, se abstiene con horror casi físico de las vanidades que mecen hacia una espantable indiferencia las almas que moran en los bordes de la eternidad, para derramar con angustia el espíritu en grandes hechos: Dios, el alma, la salvación y la condenación. "Hizo que me pareciese el mundo —dijo un puritano al ser convertido— como un cuerpo sin vida ni encantos. Y destruyó aquellos ambiciosos deseos de fama literaria que habían sido el pecado de mi juventud... Me dispuso hacia el método en mis estudios, cuyos beneficios pude pronto descubrir... Me indujo ante todo a buscar el reino de Dios y su bondad y a preocuparme sobre todo de la Unica cosa necesaria y a buscar por encima de todas las cosas el Fin Ultimo" [2].

Abrumado por el sentido de su "Fin Ultimo", no puede, sin embargo, descansar el puritano en la reflexión del propio ser. La contemplación de Dios, que describieron los mayores escolásticos como la suprema bienaventuranza, es una bendición demasiado grande para los pecadores, que deben no sólo contemplar a Dios, sino glorificarlo en el trabajo en un mundo entregado a los poderes de la oscuridad. "El camino que conduce a la Ciudad Celestial pasa por este pueblo, donde se emplaza esta ruidosa feria; y quien vaya a la Ciudad y no pase por este pueblo, ha de salirse necesariamente del mundo" [3]. Para ese aterrador viaje, cercado de precipicios y sembrado de enemigos, se despoja de todos los inconvenientes y se arma de todas las armas. Las diversiones, los libros, hasta el

intercambio con los amigos, deben, si es necesario, ser arrojados a un lado; porque es mejor entrar a la vida eterna cojo y manco que tener dos ojos para ser lanzado con ellos al fuego inextinguible. Recorre el país, como Baxter y Fox, para tropezar con uno que se dirija a su alma con la palabra de vida. No busca de sus ministros la absolución, sino la instrucción, la exhortación y la advertencia. Las profecías —ese revelador episodio del puritanismo temprano— eran el grito de una generación famélica por falta de iluminación, de instrucción y de una religión a propósito para el intelecto, y la causa de que los poderes de este mundo cerrasen las puertas para contener el huracán que arrancaba del púlpito puritano consistía en que "el mucho predicar crea facciones y la abundancia de oración es causa de devoción" [4]. El puritanismo disciplina, racionaliza, sistematiza la vida; era el "método" el lema del puritanismo un siglo antes de que el mundo oyese a los metodistas. Hace de sus mismos negocios un agotador esfuerzo del espíritu, porque también es ésa la viña del Señor, en la cual se necesita de su trabajo.

Sintiendo en sí eso que "le hacía temer más desagradar a Dios que a todo el mundo" [5], es un republicano natural, pues nadie hay aquí, en el mundo, que pueda ser su amo. Si los poderes y principados escuchan y obedecen, bien; si no, deben ser convertidos en polvo para que sobre las ruinas puedan levantar los elegidos el reino de Cristo. Y, en fin de cuentas, todo esto —oración, y esfuerzo, y disciplina, dominio de sí mismo y dominio de los demás laceraciones y muerte— puede ser excesivamente poco para la salvación de una sola alma. "Entonces vi que había un camino al Infierno que partía de las mismas puertas del Cielo, al igual que aquel que arrancaba de la Ciudad de la Destrucción" [6]: estas terribles palabras se obsesionan a medida que se acerca el final. A veces, le destrozan el corazón. Más a menudo, porque abunda la gracia aún en el mayor de los pecadores, fortalecen su voluntad. Porque la voluntad —la voluntad organizada, disciplinada e inspirada, la voluntad quiescente en adoración arrobadora o reventando con violenta energía, pero siempre la voluntad— es la esencia del puritanismo, y para intensificar y organizar la

voluntad se movilizaba todo instrumento en ese arsenal tremendo del fervor religioso. El puritanismo es como un muelle de acero comprimido por una fuerza interna, que despedaza todos los obstáculos al saltar de rechazo. A veces, la presión es excesiva y, cuando queda en libertad la energía que lo tiene prisionero, se destroza a sí misma.

Soplaba el espíritu hacia donde se le antojaba, y los hombres de todos los rangos sociales sintieron sus corazones inspirados por su aliento, desde los aristócratas y terratenientes a los tejedores, que, "a tiempo que permanecen ante el telar, pueden tener un libro delante o edificar a los demás" [7]. Pues si bien el celo religioso y el entusiasmo moral no se limitan por las categorías vulgares de clase o los recursos, prueba la experiencia, sin embargo, que hay ciertos tipos de ambiente donde arden con más fuerza que en otros, y como un hombre es a un tiempo espíritu y cuerpo, así los tipos diferentes de experiencia religiosa corresponden a las necesidades variadas de los diferentes medios económicos y sociales. Para los contemporáneos, el asiento predilecto del espíritu puritano parecía encontrarse entre aquellas clases de la sociedad en las que se combinaba la independencia económica, la educación y un cierto orgullo decente por su condición, que se revelaba a un tiempo en el resuelto propósito de vivir sus propias vidas, sin someterse a seres superiores de este mundo, y en un desprecio algo arrogante de aquellos que, ya por debilidad, o por desvalimiento económico, eran menos resueltos, menos vigorosos y dominadores que ellos mismos. De esta clase, donde el espíritu feudal se había debilitado con el contacto con la vida urbana y las nuevas corrientes intelectuales, eran algunos terratenientes. De esta clase, y de manera conspicua, eran los campesinos libres, "montados en un espíritu brioso y esclavos de nadie" [8], especialmente en los condados libres del Este. De esta clase, sobre todo, eran las gentes mercantiles de las ciudades y de aquellos distritos rurales industrializados parcialmente por la descentralización de los telares y la industria del hierro.

"La causa del Rey y del partido —escribió uno que pintaba la situación de Brístol en 1645— se veía favorecida

por los dos extremos en aquella ciudad: uno, los hombres ricos y poderosos; otro, los de más baja y ruin estofa. pero disgustaban a las filas del medio, los verdaderos y mejores ciudadanos" [9]. En el cálculo aproximado que hizo el profesor Usher de la distribución de los ministros puritanos en la primera década del siglo XVII, que muestra que de 281 ministros cuyo nombre se conoce, 35 pertenecían a Londres y Middlesex; 96, a los tres condados fabriles de Norfolk, Suffolk y Essex; 29, a Northamptonshire; 17, a Lancashire, y sólo 104 a todo el resto del país [10], se desprende que eran esencialmente estas clases medias los portaestandartes del puritanismo. Era tan sorprendente el fenómeno, que evocaba los comentarios de los coetáneos absortos en cuestiones de más profunda importancia espiritual que la generalización sociológica. "La mayoría de los colonos de estos terratenientes —escribió Baxter— y también la mayoría de las gentes más pobres, a quienes llaman los otros la canalla, seguían a los señores y eran partidarios del rey. En el lado parlamentario se encontraba (además de ellos) la parte más reducida (como pensaban algunos) de los pequeños terratenientes en la mayoría de los condados, los campesinos libres y las gentes del medio, especialmente en aquellas corporaciones y condados que dependían de los tejidos y otras fabricaciones por el estilo." Explicaba el hecho con el efecto liberalizante de la correspondencia constante con los mayores centros comerciales, y citaba el ejemplo de Francia, donde "los protestantes eran los mercaderes y las clases medias" [11].

Londres era, por supuesto, el ejemplo más conspicuo que financiaba las fuerzas parlamentarias y que continuó siendo hasta la Revolución la "ciudad rebelde" por excelencia, llevando cuatro diputados "disentidores" al Parlamento realista de 1661, enviando a su alcalde y concejales para que acompañasen a los Russell cuando trasladó el Proyecto de Exclusión * de los Comunes a la Cámara de los Lores, patrocinando a los ministros presbiterianos, mucho después de haber sido prohibido el presbiterianismo, alentando al partido Whig *,

* Jaime, hermano de Carlos I, duque de York, en línea para ocupar el trono de Inglaterra en caso de que vacase, era centro de un tremendo torbellino político —y social— y objeto de violentas y apasionadas acusaciones de recibir ayuda de intrigantes figuras del catolicismo que luchaban por mantener una influencia y un poder político y social en grave peligro. La agitación asumía todas las formas imaginables en la calle o en el Parlamento. La oposición ganaba fuerza y número y la Cámara de los Comunes era teatro de ininterrumpidos ataques contra la Corona, el catolicismo y el duque de York. El asesinato de sir Edmund Berry Godfrey, magistrado de gran prestigio, defensor del protestantismo, enemigo de los católicos y, sobre todo, de los jesuítas, a quienes se culpa de haber sido autores de su muerte, sólo encendió más las pasiones, de suyo ya quemando con extraordinaria fiereza. El rey, para evitar males mayores, se creyó en la necesidad de exilar a su hermano, ordenándole que fijase residencia en Bruselas. Pero no por ello cesaba la agitación, que culminó en la presentación en la Cámara de los Comunes, el 11 de mayo de 1679, del *Exclusion Bill*, proyecto de ley que declaraba al "Duque de York incapacitado para heredar la corona de este reino". El movimiento se dirigía de manera indirecta contra la Corona incapacitando al único heredero que mayores títulos presentaba y abriendo el camino para una sucesión que fuese grata a la agitación protestante y a las nuevas clases comerciales o industriales o, en su defecto, para la implantación de la República. Carlos evitó que la maniobra se consumase suspendiendo primero las sesiones del Parlamento y disolviéndolo después. Pero cada nuevo Parlamento que llegaba ofrecía una oposición más ruda que el anterior. Durante los dos años siguientes las suspensiones y disoluciones llevaron al país al borde de la guerra civil. La nota dominante de la época es la intriga, el malestar y la inestabilidad. Pudo Carlos sin embargo, consolidar su posición lo suficiente para resistir los ataques del Parlamento y de los liberales, evitando que el proyecto de Exclusión saliese adelante. Pero para atender las necesidades apremiantes de la Corona tuvo que aceptar alianzas impopulares con Francia y un empréstito que tiene todo el aspecto del soborno para dar viabilidad a una política favorable a esta nación. Pudo Jaime llegar al trono, pero su desgraciado fin es testimonio elocuente de la ineficacia de los métodos que posponen, pero no encauzan, los movimientos que tienen raíces más hondas que las superficiales intrigas palaciegas y parlamentarias, a través de las cuales se asoman a los amplios ventanales del panorama público. *(N. del T.)*

* Nombre con que se designó —y aún se designa hoy, en busca de variedad para expresiones literarias— el partido liberal durante un largo período de la historia inglesa. Vino a sustituir el nombre de *Roundhead*, con el cual designaban los *Cavaliers* —que más tarde fueron conocidos por *Tories*— a la oposición a la Corona. Cuando estos dos nombres pasaron de moda, y hasta que los de liberal y conservador ganaron popularidad, los dos grandes partidos políticos ingleses llevaban la designación de *Whig* y *Tory*, respectivamente. *(N. del T.)*

que defendía la tolerancia, y cobijando a los jefes de este partido contra la tormenta que se desencadenó en 1681. Pero se podía observar el mismo fenómeno casi en todas partes. El desarrollo del puritanismo se llevó a cabo, escribió un crítico hostil, "por medio de la ciudad de Londres (nido y seminario de la facción sediciosa) y por razón de su comercio universal con todo el reino, con sus mercancías llevando y trayendo el contagio civil a todas nuestras ciudades y corporaciones, y envenenando de esta manera condados enteros" [12]. En Lancashire, los pueblos textiles —"las Ginebras de Lancashire"— se alzaron a manera de islas puritanas en el mar circundante del catolicismo romano. En Yorkshire, Bradford, Leeds y Halifax; en las regiones centrales, Birmingham y Leicester; en el Oeste, Gloucester, Taunton y Exeter, la capital de la industria de los tejidos en el Oeste, eran todos centros puritanos.

La identificación de las clases comerciales e industriales con el radicalismo religioso era, ciertamente, tema constante de anglicanos y realistas, que hallaban en los vicios de cada una razones adicionales para desconfiar de ambas. Clarendon comentaba amargamente el "humor faccioso que se apoderaba de la mayoría de las corporaciones y el orgullo de su riqueza" [13]; y, después de la Guerra Civil, durante toda una generación, se sospechaba de la política y la religión de los burgos. Advirtió el obispo de Oxford al Gobierno de Carlos II la necesidad de no hacerlos objeto de ningún favor, basándose para ello en que las "combinaciones comerciales" eran "otros tantos nidos de facción y sedición" y en que "nuestras miserables distracciones recientes" habían sido "fraguadas principalmente en las tiendas de los mercaderes" [14]. Pepys comentaba con dureza sobre las caras tenebrosas que recibían a los ministros anglicanos cuando volvían a sus iglesias en la ciudad. Se llegó incluso a decir que los cortesanos se regocijaron con el incendio de Londres, considerándolo como un instrumento de la Providencia para destruir el centro de la defección [15].

Cuando, después de 1660, se puso de moda la Aritmética Política, sus practicantes se dejaron llevar por las experien-

cias de los últimos cincuenta años y el ejemplo de Holanda —maestra en economía de la Europa del siglo XVII— para investigar, a la manera de cualquier sociólogo moderno, las relaciones entre el progreso económico y otros aspectos del genio nacional. Fríos, desapasionados, cansados de la monotonía eclesiástica, confirmaron, no sin algunas notas de suave ironía, el diagnóstico del obispo y del presbiteriano, pero sacaron de ello conclusiones diferentes. El problema creciente de la tolerancia religiosa prestó a su análisis un tema central. Serenamente indiferentes a su significación espiritual, hallaron una razón práctica para aplaudirlo en el hecho de que las clases que marchaban a la vanguardia del movimiento puritano y en las que halló el Código de Clarendon sus víctimas más prominentes, eran también los que dirigían las empresas comerciales e industriales. Era la explicación, pensaron, muy sencilla. Podía ser una sociedad campesina homogénea en su religión, como lo era en la sencilla uniformidad de sus disposiciones económicas. Pero una comunidad comercial multifacética sólo podía escapar a la fricción constante gozando de libertad para absorber los elementos arrancados de una multitud de fuentes, y si cada uno de estos elementos disfrutaba de libertad para conducir su propia vida a su antojo y —lo que en aquella edad equivalía a lo mismo— para practicar su propia religión.

Los ingleses, observó Defoe, lo mejoraron todo y no inventaron nada, y la organización económica inglesa era desde hacía tiempo bastante elástica para absorber a los tejedores flamencos que huían del duque de Alba y a los hugonotes arrojados de Francia. Pero el tradicional sistema eclesiástico no era tan acomodaticio. Halló materia indigesta no sólo a los refugiados extranjeros, sino a los sectarios de la propia casa. Laud, alterando la política de los Consejos Privados isabelinos, que de manera característica creían que la diversidad de ocupaciones era más importante que la unidad religiosa, había causado molestias a las colonias de artesanos extranjeros en Maidstone, Sandwich y Canterbury [16], y el problema surgió nuevamente con cada intento hecho por imponer el acatamiento del conformismo hasta el año 1689. "Las cárceles estaban aba-

rrotadas de mercaderes y otros miembros más sustanciales de la comunidad; los tenderos eran echados de sus casas, y miles de trabajadores y mujeres, a quienes daban ocupación, quedaban condenados a morir de hambre'' [17]. La acusación que hicieron los *Whigs* del desastroso resultado de la política *Tory* recuerda la descripción hecha por los *intendants* franceses, aludiendo al vasto sufrimiento que siguió a la revocación del Edicto de Nantes [18].

Cuando el choque entre los intereses económicos y la política de un conformismo obligatorio es tan flagrante, no es sorprendente que los economistas de la época enunciasen el aliviador principio de que la persecución es incompatible con la prosperidad, ya que la persecución hacía presa principal en los adelantados del progreso económico. ''Cada disposición de esta naturaleza'', escribió el autor de un folleto sobre el particular, es no sólo ''un ataque expreso contra los mismos principios y reglas de los Evangelios de Cristo'', sino que es también ''destructora del comercio y el bienestar de nuestra nación, al oprimir y expulsar las manos más industriosas y despoblar, y por lo tanto empobrecer, nuestro país, que es capaz de dar ocupación a diez veces más personas que las que emplea actualmente'' [19].

Temple, en su tranquilo y lúcido estudio de los Países Bajos Unidos, halló una razón de su éxito en el hecho de que, con la excepción de los católicos, todo el mundo practicaba la religión que le placía [20]. De la Court, autor de un libro sorprendente, en el cual se hizo pasar bajo el nombre de John de Witt, dijo lo mismo [21]. Petty, después de señalar que los pueblos más prósperos de Inglaterra eran aquellos donde menor era el grado de conformismo, citó ejemplos, no sólo de Europa, sino de la India y el Imperio otomano, para demostrar que, mientras el progreso económico es compatible con cualquier religión, la clase que le sirve de vehículo será siempre una minoría heterodoxa que ''profesa opiniones distintas de las públicamente establecidas'' [22]. ''Hay una especie de ineptitud —escribió un folletista en 1671— en la religión papista para los negocios, mientras que, por lo contrario, entre los reformadores, cuanto mayor es su celo, mayor es su inclinación

al comercio y la industria, por considerar la vagancia ilegal... Descansan los intereses domésticos de Inglaterra en el desarrollo del comercio mediante la eliminación de todas las restricciones, en la ciudad tanto como en el campo, y en promulgar leyes que puedan servirle de ayuda, y en dar toda clase de facilidades, sobre todo libertad de conciencia para todos los protestantes no conformistas, y en negársela a los papistas'' [23].

Si los economistas aplaudían la tolerancia, por ser buena para el comercio, la desconfianza conservadora de las clases comerciales se agravaba por el hecho de ser éstas las que con mayor insistencia pedían tolerancia. Denunció Swift, como parte del mismo credo odioso, la máxima de que ''la religión no debía establecer distinciones entre los protestantes'' y la política ''de preferir, en todo momento, a las clases adineradas antes que a las propietarias de la tierra'' [24]. Aun en la última parte del siglo XVIII, la mordacidad, ya ineficaz, de la frase ''los presbiterianos, el Banco y las demás corporaciones'' figuraba todavía en los folletos del estadista descrito por lord Morley como el príncipe de los charlatanes políticos, Bolingbroke [25].

''Las filas del medio'', ''los hombres de la clase media'', ''las cosas del medio'' y otras designaciones por el estilo abarcaban una capa social que incluía, por supuesto, la más amplia variedad de intereses económicos y posiciones sociales. Pero en el período formativo del puritanismo, antes de la Guerra Civil, había dos causas que evitaron que fuesen estas frases un vacuo sustituto del pensamiento, como hoy sucede. En primer término, aparte de ciertas industrias excepcionales y algunos distritos, no se conocía la producción en gran escala, ni el amontonamiento de una clase proletaria indigente. Como consecuencia de ello, el trabajador típico era todavía el pequeño patrono, que seguía trabajando en el telar o la fragua, y cuya posición era la descrita en el Kiddermister de Baxter, donde ''no había un solo comerciante muy rico.... entre los magistrados del pueblo había pocos que ganasen 40 libras por año, y la mayoría ni siquiera la mitad de esta suma; tres o cuatro de los comerciantes más ricos recibían de 500 a 600 libras cada veinte años, y es probable que perdiesen de una vez 100 libras,

a costa de un mal deudor" [26]. Aunque diferentes en riqueza del mercader o el industrial prósperos, se parecían estos hombres en las costumbres sociales, y la distinción entre sí no era de grado, sino de clase. En el mundo de la industria, las divisiones verticales entre distrito y distrito dejaban impresiones más profundas que las separaciones horizontales entre clase y clase. El número de los que podían ser razonablemente descritos como independientes, ya que poseían sus herramientas y eran dueños de sus negocios, formaba una parte de la población mayor de lo que es costumbre en las sociedades capitalistas.

El segundo hecho era más decisivo todavía. Las clases comerciales, como una potencia dentro del Estado, eran aún suficientemente jóvenes para sentir la conciencia de sí mismas como algo que se parecía a un orden distinto, con una perspectiva religiosa y política peculiarmente suya, que se distinguía, no sólo por el nacimiento y el ambiente, sino por los hábitos sociales, la disciplina en los negocios, toda la vigorizante atmósfera de la vida moral, de una Corte que consideraban como enemiga de Dios y de una aristocracia que sabían que era derrochadora. La separación —pues no pasó de esto— fué de más corta duración en Inglaterra que en cualquier otro país europeo, excepto Suiza y Holanda. Para fines del siglo XVII, resultado en parte de las luchas comunes que hicieron la Revolución, y más aún quizá de la distribución de riquezas con el comercio y las finanzas, las anteriores rivalidades llevaban el camino de fundirse en la dorada arcilla de una plutocracia que incluyese a ambas. La nobleza campesina enviaba sus hijos, en números crecientes, al mundo de los negocios; "el comerciante humilde y muy embustero" miraba hacia el futuro, como cosa descontada, en que compraría las fincas de un noble arruinado. La Inglaterra georgiana estaba destinada a ser asombro de observadores extranjeros, como Voltaire y Montesquieu, como el paraíso de la burguesía, en el que el mercader próspero empujaba fácilmente hacia un rincón a los portadores empobrecidos de títulos aristocráticos [27].

Fué posterior, sin embargo, esta consumación a la gran vertiente de la Guerra Civil y, en general, a las glorias menos esplendentes de la Revolución. En el período germinador del

puritanismo, las clases comerciales, aunque poderosas, no eran todavía la fuerza dominante en que habían de convertirse un siglo más tarde. Podían mirar hacia un pasado no muy distante, en el cual su rápido ascenso se contemplaba con recelo, como el brote de un interés extraño que aplicaba medios sórdidos a la persecución de fines antisociales: un interés para el cual no había gran cabida en una comunidad bien ordenada y que había sido golpeado en los nudillos por los estadistas conservadores. Vivían en un presente donde un Gobierno entrometido, ineficaz y extravagante a un tiempo cultivaba, con la reiteración intolerable de grandilocuentes principios, las triquiñuelas y artificios más repugnantes a la prudencia sobria de las gentes sencillas. Los cortesanos menos reputables y la nobleza provincial más emplumada, si bien los mimaban para que les levantasen una hipoteca o les concediesen un préstamo, los envilecían como *parvenues,* usureros y murciélagos chupadores de sangre humana. Aun en la última parte del siglo XVII, la influencia del rentista y el financiero seguía siendo motivo de temor y recelo, tanto por razones políticas como económicas. "Por esta singular estratagema —escribió un indignado panfletista de los capitalistas puritanos que se especializaban en los préstamos— evitan todas las contribuciones de diezmos e impuestos al Rey, la Iglesia y el Pobre (un soberano reconstituyente de las tiernas conciencias); declinan todos los servicios y cargas incidentales a las propiedades visibles; se escapan a todos los juramentos y obligaciones de sometimiento público o lealtad privada... Disfrutan del aplauso secular de la conducta prudente y, con todo, de la comodidad espiritual de prosperar fácil y devotamente..., dejando a sus adversarios las censuras de la improvidencia, junto con las miserias de la decadencia. Mantienen a muchos de la nobleza y las propiedades rurales en perfecto vasallaje (como sucede con sus pobres colonos), que eclipsa el honor, enerva la justicia y a menudo les protege de sus más audaces conceptos. Acaparando el dinero y el crédito, fijan de hecho el precio de la tierra y las leyes del mercado. Como tienen el dinero a su disposición, tienen igualmente los cargos que de tal modo influencian...

para ensanchar y proteger sus propios nidos, las corporaciones''[28].

Tales lamentaciones, la protesta de la dignidad senatorial contra los advenedizos ecuestres, o la *noblesse* contra el *roturier*, eran cosa natural en una aristocracia conservadora, que durante un siglo venía presintiendo que se le escurrían por entre los dedos la autoridad y el prestigio, que sólo podría retener contentándose, como hizo al fin, con participar en su ejercicio con su rival. En cambio, el mundo de los negocios, que tenía su propia ideología religiosa y política, iba acumulando constantemente las realidades del poder en sus manos; preguntaba con sorna ''cómo habían de prosperar los mercaderes, si los caballeros no eran despilfarradores''[29], y daba rienda suelta al indignado desprecio que sentía una generación enérgica, colmada de éxitos y, según sus propios juicios, no indebidamente escrupulosa, por una clase de *fainéants* inversados en la nueva sabiduría de la City e incompetentes hasta el borde de la inmoralidad en la administración de sus negocios. Sus triunfos en el pasado, su fuerza en el presente, su confianza en el futuro, su fe en sí mismo y la diferencia que le distinguía de sus semejantes más débiles —una diferencia que llegaba a tanto como pudiera suponer la introducción de una cuña de hierro en un montón de arcilla— hacía de este mundo de los negocios, valiéndonos de una frase moderna, un grupo poseído de la conciencia de clase. Como el proletario moderno, que siente que, cualesquiera que sean sus miserias personales y los desencantos del presente, la Causa marcha hacia la victoria, empujada por la fuerza irresistible de una evolución incontenible; sabía la burguesía puritana que contra las gentes escogidas nada podrían los valladares alzados por el Averno. El Señor mejoraba sus propias obras.

Hay un espejo mágico en el cual cada orden y órgano de la sociedad, a medida que advierte la conciencia y carácter de su destino, se mira un momento, antes de que el polvo del conflicto o el esplendor del éxito empañe su visión. En ese cristal mágico ve sus propias características reflejadas con arrobadores encantos; porque no ve lo que es, sino lo que los ojos de la humanidad y de su propio corazón desearían que fuese.

La nobleza feudal se había mirado en él y sorprendido una vista panorámica de un mundo de lealtad y cortesía y honor. Se miró la monarquía, o se miraron por ella Laud y Strafford; vieron una nación sorbiendo las bendiciones de una prosperidad material y una edificación moral de la cornucopia de una sabia y paternal monarquía: una nación ''fortificada y adornada..., el país rico..., la Iglesia floreciente..., aumentando el comercio hasta el grado del intercambio con toda la cristiandad..., con todos los comerciantes, considerando nada como cosa propia, salvo lo que iban acumulando en los almacenes de este Reino''[30]. En un día lejano habrían de asomarse a él también los artesanos y jornaleros para ver un grupo de camaradas donde el compañerismo se confundiría con la vida, y la falta de él, con la muerte. Para las clases medias de la primera parte del siglo XVII, crecientes, pero no triunfantes aún, su espejo encantado era el puritanismo. Exhibía una grave perspectiva de dureza, intocada todavía por una sobria exaltación: una generación anhelante, celosa, endiosada, despreciativa de los placeres, puntual en el trabajo, constante en la oración, ahorrativa y progresista, saturada de un decente orgullo en sí misma y en su vocación, convencida de que el esfuerzo agotador es aceptable al cielo; un pueblo como aquellos calvinistas holandeses cuyos triunfos económicos eran tan famosos como su protestantismo de hierro: ''pensando siempre, hombres sobrios y pacientes y todos aquellos que creen que el trabajo y la industria son deberes para con Dios''[31]. En seguida se agitó el aire, y la perspectiva se oscureció. Pasó mucho tiempo sin que nadie se asomase al espejo nuevamente.

II

UNA DISCIPLINA DIVINA FRENTE A LA RELIGIÓN DEL COMERCIO

El puritanismo fué el maestro de la clase media inglesa. Exaltó sus virtudes, santificó, sin extirparlos, sus vicios convenientes y les dió una inexpugnable seguridad en que, detrás de las virtudes y los vicios, por igual, se alzaban las leyes majestuosas e inexorables de una Providencia omnipotente, sin cuya preordenación no se podía mover un martillo en la fragua ni se podía añadir una cifra en el libro de contabilidad. Pero sería una escuela extraña a aquella en la cual sólo se enseñase una lección solamente, y no se pueden resumir las reacciones sociales del puritanismo, empenachadas, permanentes y profundas, en la fórmula sencilla de la propagación del individualismo. Weber, en un celebrado ensayo, expuso la tesis de que el calvinismo, en su versión inglesa, era el padre del capitalismo, y Troeltsch, Schulze-Gaevernitz y Cunningham dieron a la misma interpretación el peso de una considerable autoridad [32]. Pero el corazón del hombre acaricia misterios de contradicción que viven en vigorosa incompatibilidad consigo mismos. Aun cuando ya tenemos en nuestra mano los deshilachados tejidos, el lazo de unión persiste en escapar a nuestra mirada.

En toda alma humana hay un socialista y un individualista, un autoritario y un fanático de la libertad, como hay también un católico y un protestante. Es cierto esto igualmente de los movimientos de masa, en los cuales disponen los hombres sus fuerzas para la acción común. Había en el puritanismo un elemento que era conservador y tradicionalista y un elemento que era revolucionario, un colectivismo que se aferró a una disciplina de hierro y un individualismo que despreciaba la masa insípida de ordenanzas humanas, una sobria prudencia que hubiese recogido con cuidado los frutos de este mundo y una temeridad divina que trastornaría todas las cosas. Porque, alimentadas largo tiempo juntamente sus ocultas discordias, en la hornaza de la Guerra Civil cayeron cada una por su lado, y el presbiteriano y el independiente, el aristócrata y el nivelador, el político y el mercader miraron con ojos desencajados de sus órbitas a los extraños monstruos al lado de los cuales habían marchado como buenos amigos. Se desvanecieron las ilusiones y los esplendores, prevaleció la fuerza de las cosas comunes, se enfrió el metal en el molde, y el espíritu puritano, desnudo de esplendores e ilusiones, se fué asentando, finalmente, sobre la base de una respetabilidad equitativa. Pero cada elemento de su filosofía social era tan vital como cualquier otro, y se dirimió la batalla, no entre el puritanismo que apoyaba sólidamente un punto de vista y el Estado obligado a defender el otro, sino entre las tendencias rivales en el alma del puritanismo. Consiste el problema en comprender su relación y las razones que le empujaron con fuerza expansiva, primero, y le llevaron después a la decadencia.

"El triunfo del puritanismo —se ha dicho— barrió con todas las restricciones y limitaciones impuestas al uso del dinero" [33]. Es cierto que acabó con todas las restricciones impuestas por el mecanismo existente; ni los tribunales eclesiásticos, ni la Alta Comisión, ni el Star Chamber pudieron funcionar desde 1640. Pero si quebrantó la disciplina de la Iglesia de Laud y del Estado de Strafford, lo hizo como paso preliminar para levantar sobre sus ruinas una disciplina propia, más rigurosa. Se hubiera escandalizado con el individualismo económico tanto como con la tolerancia religiosa, y las amplias perspectivas del esquema de su organización eran tan poco favorables a una libertad irrestringida en materia de negocios como a una libertad idéntica en las cosas del espí-

ritu. Le parecería al puritano de cualquier período, en el siglo que media entre la ascensión de Isabel y la Guerra Civil, la mera sugerencia de que era el amigo de la licencia económica o social tan fantásticamente inapropiada como hubiese parecido a la mayoría de sus críticos, que lo censuraban, salvo en la singular cuestión de la usura, por una intolerable meticulosidad.

El arca misma de las tablas de la ley puritana era, ciertamente, una divina disciplina. Entregadas en medio de un estruendo fragoroso al Moisés de Ginebra, había sido su necesidad vitál el tema de los Joshuas de Escocia, Inglaterra y Francia. Produjo Knox una edición escocesa de ellas. Cartwright, Travers y Udall compusieron tratados que les daban mayor amplitud. Bancroft expuso los peligros que amenazaban el orden eclesiástico establecido [34]. La palabra "disciplina" implicaba esencialmente "un directorio de gobierno de la Iglesia", establecido a fin de que "se pudiese corregir el malvado con las censuras eclesiásticas, de acuerdo con la calidad de la falta" [35], y los procedimientos de las *classis* * puritanas en el siglo XVI demuestran que el concepto de una regla de vida, para ser impuesta por la presión de la conciencia común y, en último recurso, por las penalidades espirituales, era parte vital del sistema. Cuando, en los comienzos del reinado de Isabel, describieron los sectarios de Londres sus objetivos como algo que no se conformaba solamente con la propagación "pura y libre" de los Evangelios, ni con una pura administración de los sacramentos, sino "en guardar, no el sucio derecho canónico, y sí la disciplina única y enteramente agradable a la misma palabra celestial y todopoderosa de nuestro buen Señor Jesucristo" [36], sugiere la antítesis que se proponían algo más que una simple instrucción verbal. Observó Bancroft que la práctica consistía, cuando un fiel cometía un pecado, primero, en la advertencia, y después, en la excomunión. El libro de actas de una de las pocas *classis* cuyos registros nos quedan confirma esta afirmación [37].

---

* Nombre con el cual se designaba a la Corte o Tribunal formado por algunas de las Iglesias reformadas. Designa a veces también el distrito que abarcaba. *(N. del T.)*

Todo este temprano movimiento había desaparecido casi por completo antes de que se acabase el siglo XVI. Pero el concepto alimentaba las raíces del presbiterianismo, y surgió de nuevo en el sistema de gobierno eclesiástico que los minuciosos comisionados escoceses en la Asamblea de Westminster sacaron adelante hasta darle una victoria indecisa, en pugna con los cristianos de la derecha y los independientes de la izquierda. La destrucción del Alto Tribunal de Comisión, de la jurisdicción temporal de todas las personas investidas en las Sagradas Ordenes, y, finalmente, con la abolición del episcopado, y aun de los tribunales eclesiásticos, dejó el vacío en el ambiente. "Mr. Henderson —escribió el insufrible Baillie— tiene ya listo un breve tratado, muy necesario, sobre nuestra disciplina eclesiástica" [38]. En junio de 1648, un Parlamento sin entusiasmos aceptó las ordenanzas que, después de un debate de tres años de intolerable tedio, salieron de la Comisión de Disciplina y Gobierno de la Iglesia de la Asamblea, y en las cuales se disponía que los ancianos dejasen en suspenso a las personas culpables de la comisión de ofensas escandalosas. Detestado por los independientes y despreciado por el Parlamento, que no tenía la menor intención de admitir el derecho divino de las presbiterías, no llegó el sistema a echar raíces profundas, y en Londres, por lo menos, no se hallan pruebas de que los ancianos o las *classis* hayan ejercido jurisdicción alguna. En partes de Lancashire, sin embargo, parece haber funcionado activamente, en cualquier modo, hasta 1649. El cambio de la situación política, en particular el triunfo del ejército, impidió, cree míster Shaw, que siguiese funcionando [39].

Incluía la "disciplina" todas las cuestiones de conducta moral, y de éstas, en una edad en que la mayoría de las relaciones económicas no eran el resultado de reacciones casi automáticas de un mecanismo impersonal, sino una cuestión de generosidad o ruindad humana entre los habitantes de una aldea o burgo, la conducta económica formaba parte muy natural. Calvino y Beza, perpetuando con nueva intensidad la idea medieval de una Iglesia-Civilización, habían buscado hacer de Ginebra el diseño, no sólo de una doctrinal pureza, sino de una rectitud social y una moralidad comercial. Aquellos

que se dejaron influenciar por sus conceptos continuaron, aún en ambientes menos prometedores, la misma tradición. Bucer, quien escribió algo más fundamental que lo que pudiera parecer la reforma de un político a los entusiastas con la vista puesta en Ginebra, había insistido en la reconstrucción de todos los aspectos de la vida económica de una sociedad que había de ser Estado e Iglesia en una misma cosa [40]. El puritanismo inglés, si bien toleró, después de muchas dudas, la restringida condonación que hizo Calvino del interés moderno, no intentaba transigir en otras cuestiones con una laxitud deseada sólo por las gentes mundanas. Knewstub apeló a las enseñanzas de "ese meritorio instrumento de Dios, Calvino", para demostrar que el usurero debía de "ser arrojado de la sociedad de los hombres". Smith adornó el mismo tema. Baro, cuyo puritanismo le hizo perder su cátedra, denunció la "práctica usual entre los ricos, y entre algunos de los más pudientes, quienes, mediante préstamos o entregando el dinero a la usura, se inclinan a entrampar y oprimir a los más pobres y necesitados". Cartwright, el *leader* más famoso del puritanismo isabelino, describió la usura como "una ofensa odiosa a Dios y su Iglesia", y dispuso que se excluyese al ofensor de los sacramentos hasta que la congregación estuviese satisfecha de la penitencia hecha por sus pecados [41]. Todo este ideal se resumía en la prohibición apostólica, que pedía conformidad con una modesta competencia y que se eludiesen todos los atractivos de las riquezas. "Todo cristiano está obligado en conciencia ante Dios —escribió Stubbes— a proveer su casa y familia, pero no de tal modo que sus cuidados inmoderados excedan los bordes o trasciendan los límites de una conducta aceptable a Dios... Tan lejos de la codicia y el cuidado inmoderado nos quiere tener el Señor, que no debiéramos en este día ocuparnos del mañana, porque (ha dicho El) suficiente es para el día con el esfuerzo del mismo" [42].

De Conscientia, de Ames, un manual de conducta cristiana que tenía por objeto suplir a los fieles con una guía práctica parecida a la que ofrecieron a la Edad Media obras como *Dives et Pauper*, fué el libro sobre ética más influyente que se escribió en la primera mitad del siglo XVII, desde

el punto de vista puritano. Se convirtió en un *standard* de autoridad, citado una y más veces por los escritores que le siguieron. Cuando el obispo de Londres le prohibió predicar, Ames se fué a Holanda, donde pasó más de veinte años, llevando la cátedra de Teología en la Universidad de Franeker, y su experiencia de la vida social en el país que era entonces la capital del mundo europeo de los negocios hace más sorprendente el despiadado rigor de su doctrina social. Acepta, como era inevitable en su día, la imposibilidad de distinguir entre los intereses del capital invertido en un negocio y el interés del capital invertido en la tierra, pues los hombres colocaban el dinero indiferentemente en ambas cosas, y, como Calvino, niega que las Escrituras o la razón natural prohiban el interés como cosa de principio. Pero, como Calvino, rodea de limitaciones su indulgencia: exige que no se cobre interés en los préstamos al necesitado, y describe como una inversión ideal para los cristianos aquella en que los riesgos alcanzan por igual al que da y al que recibe, y pide sólo "una parte equitativa de las ganancias, de acuerdo con el grado en que Dios ha bendecido a aquel por el cual se emplea el dinero". No son menos conservadoras sus enseñanzas en materia de precios: "El deseo de comprar barato y vender caro es común (como observa San Agustín), pero es un común pecado." No deben vender los hombres por encima del máximo fijado por la autoridad pública, si bien pueden hacerlo por debajo, ya que se fija para protección del comprador; cuando no existe un máximo legal, debe seguirse el precio del mercado y el juicio de los hombres buenos y prudentes". No deben aprovecharse de las necesidades de los compradores individuales; no deben calcular con exageración el valor de sus mercancías; no deben venderlas más caras simplemente porque les haya costado mucho adquirirlas [43]. Las declaraciones puritanas sobre el tema de los encierros eran igualmente decisivas [44].

Ni eran estas enseñanzas mera expresión de la pedantería del púlpito. Hallaron algún eco en los espíritus contritos; dejaron algunas huellas en la conducta de las congregaciones. Si D'Ewes era la víctima irresistible de una conciencia más

agresiva que de ordinario, era también un hombre del mundo, que desempeñó parte nada inconspicua en los asuntos públicos; y D'Ewes no sólo adscribió el fuego que destruyó la casa de su padre al juicio del Cielo contra ganancias mal adquiridas, sino que dispuso claramente en su testamento que, a fin de evitar la mácula de una cosa maldita, se atendiese al futuro de sus hijas, no mediante la inversión de capital a interés fijo —y por lo tanto de usura—, sino mediante la adquisición de tierras y rentabilidades[45]. El *classis* que se reunía en Dedham por la década de 1580 estaba preocupado, en parte, por cuestiones de ceremonial, de gobierno eclesiástico, del uso debido del domingo, y, en parte, también por problemas de mayor peso, como el de si estaba bien que los niños de dieciséis años tuviesen puesto el sombrero en la Iglesia, y de qué manera se podría distinguir a una bruja. Pero no se olvidaba de discutir los medios de acabar con la vagancia; aconsejaba a los hermanos para que confinasen sus actividades al "más santo de los negocios" (la fabricación de tejidos); recomendaba la implantación en el pueblo de un sistema de instrucción universal, en el que el costo de la enseñanza de los niños cuyos padres fuesen muy pobres fuese pagado con las recaudaciones especiales hechas en la iglesia, e insistía en que toda familia que gozase de una posición desahogada atendiese las necesidades de dos, (o, si sus medios eran más escasos, de uno solamente) de los vecinos más pobres que "se portasen cristiana y honestamente"[46]. En la lista, cada vez mayor, de notorios y escandalosos pecados, que debían castigarse con la exclusión de los sacramentos, preparada por la Asamblea de Westminster, se halló cabida tanto para los borrachos y blasfemos, los adoradores y fabricadores de imágenes, las personas que estimulaban o propagaban las pendencias, las personas que bailaban, jugaban o iban al teatro en el día del Señor, o que participaban en cuestiones de brujería, ocultismo y adivinación de la fortuna, como para los vicios más vulgares de aquellas personas incursas en actos de extorsión, engaño y soborno[47]. El *classis* de Bury, en Lancashire *(quantum mutatus!)*, tomó en serio estos lapsos económicos. Decidió, en 1647,

después de un debate considerable, que "la usura es un pecado escandaloso que merece la suspensión cuando es resultado de la obstinación"[48].

Era aquél un momento en que los hombres estaban todos preocupados por arrojar a los mercaderes del Templo y abrir una senda recta que condujese junto a Dios. "Dios os ha honrado llamándoos a un lugar de poder y responsabilidad. Os acercáis día a día a la tumba; moráis en los bordes de la eternidad; el aliento se os corta en las narices; por lo tanto, doblad y triplicad vuestras resoluciones de ser celosos en la persecución de cosas buenas... ¡Qué terrible será el lecho de muerte para un magistrado negligente! ¿Cuál es la recompensa de un siervo haragán? ¿No consiste en ser castigado con la destrucción eterna, arrojado de la presencia de Dios?"[49]. Este era el lenguaje, en aquella edad singular, con el cual pedía el alcalde de Salisbury a los jueces de Wiltshire que clausurasen las casas públicas. Al parecer, las clausuraron.

El intento por cristalizar la moralidad social en una disciplina objetiva, sólo era posible en una teocracia, y, elocuente todavía en el discurso, la teocracia había, de hecho, abdicado, aun antes de que volviesen los hijos de Belial a talar sus frondas y devastar sus lugares sagrados. En una época en la cual no se había establecido del todo el derecho a disentir de la Iglesia oficial, su derrota fué afortunada, porque era la victoria de la tolerancia. Implicaba, sin embargo, que la disciplina de la Iglesia cedía el puesto al intento de estimulación de reforma mediante la intervención del Estado, que llegó a la cúspide en el Parlamento de Barebone *. Los proyectos de

* Después de haber disuelto el *Rump Parliament*, es decir el numeroso grupo de diputados rebeldes que quedaba del *Long Parliament* (véase nota al pie de la pág. 376), especie de Convención, en 1653, Oliver Cromwell y su Consejo de Estado rompieron con la tradición inglesa, designando un Cuerpo legislativo, de 140 diputados, que pasó en seguida a ser conocido por el *Barebone's Parliament*, tomando el nombre de uno de sus miembros, traficante en cueros, puritano de pura cepa, que llevaba el apodo elocuente de Praisegod Barebone (Barebone = Alabado-sea-Dios). El excesivo entusiasmo que puso en su misión fué causa principal de su breve existencia. Dominado desde el principio por los independientes, "fieles, temerosos de Dios y enemigos declara-

reforma del derecho, del matrimonio y de las finanzas, de reforma de las prisiones y de socorro a los deudores, se acumularon sobre sus Comisiones, mientras que fuera se oían los murmullos de los radicales contra los privilegios sociales y económicos, que no volverían a oírse hasta los días de los Chartists *, y que para una mente conservadora como la de

dos de la codicia'', inició una gran labor de reforma, reduciendo los gastos públicos, nivelando los impuestos y recopilando un Código de leyes. Algunas de estas reformas provocaron grandes protestas de los elementos más conservadores de la sociedad, dando lugar a que sus representantes en este Parlamento consiguiesen aprobación para un acuerdo que disponía se ''pusiesen en manos del Lord-General (Cromwell) los poderes de él recibidos'', con lo cual el *Barebone's Parliament* se disolvía automáticamente, dejando paso al Protectorado, una forma de monarquía constitucional a la que no le faltaba más que el rey. *(N. del T.)*

* El movimiento *chartista* es, quizá, la primera manifestación organizada y consciente, de lo que hoy se llamaría lucha de clases y presión del proletariado. En él se fundieron momentáneamente elementos muy dispares de la población, pero su característica dominante es la presencia de una fuerza política y social nueva agrupada en gran parte como consecuencia de los terribles sufrimientos de una época en estado de rápida transformación. En parte era continuación de la agitación política en favor de la Reforma electoral de 1832, y en parte también, como queda dicho, la expresión de agudas rivalidades de clase y el choque violento de las pasiones sociales. Después de una agitación considerable y continuada, que halló expresión en la formación de uniones de trabajadores que pronto pudieron alardear de miles de asociados, culminó en la presentación de un manifiesto, redactado por un grupo de miembros del Parlamento, en 1838, llamado *People's Charter* —la Carta del pueblo—, de donde se deriva el nombre de este movimiento. En él hacían ''seis demandas'': sufragio universal, Parlamentos anuales, voto secreto, supresión de las limitaciones de propiedad para poder ser diputado, sueldo para los diputados y distritos electorales iguales. Con suerte varia, aunque registrando un debilitamiento gradual del movimiento, la agitación continuó hasta mediados del siglo —y aun muy ineficazmente, más tarde—, llegándose a considerar derrotado, sobre todo después de los conatos revolucionarios de 1848 y el fracaso de varios intentos de huelga general y de las peticiones hechas, avaladas por la firma, en un caso, de seis millones de personas, cifra que pronto se vió reducida a una porción insignificante y, aun así compuesta en parte por nombres duplicados o por nombres ficticios. Sin embargo todas las peticiones hechas, salvo la de los Parlamentos anuales, fueron convertidas en ley, a lo largo de años subsecuentes, junto con otras reformas sociales de gran importancia. *(N. del T.)*

Cromwell parecían portentos de anarquía. La transición de la idea de un código moral impuesto por la Iglesia, que había sido la nota característica del calvinismo temprano, al individualismo económico del movimiento puritano posterior se produjo, de hecho, a través de la agitación democrática de los independientes. Aborreciendo todo el mecanismo de la disciplina eclesiástica y la conformidad obligada, intentaron llegar a los mismos fines éticos y sociales por el camino de la acción política.

El cambio fué de enorme importancia. Si tiene el movimiento social democrático inglés un origen singular, ha de buscarse en el *New Model Army* (Nuevo Ejército Modelo). Pero el concepto que implicaba el esfuerzo por formular un esquema de ética económica —la teoría de que todo aspecto de la vida cae dentro del arco de la religión, que todo lo abarca— estaba demasiado enraizado para ser exorcisado con simples cambios políticos, o aun con la más demoledora marcha del desarrollo económico. Arrojado del mundo de los hechos, donde había sido siempre un extraño o un forastero, perduró en el mundo de las ideas, y sus campeones en la última mitad del siglo lo elaboraron más precisamente porque sabían que debían llevarlo a sus auditorios, si era posible hacerlo de alguna manera, a través de la enseñanza y la predicación. El más práctico, persuasivo y sabio de estos campeones ha sido Richard Baxter.

El mismo nos ha dicho cómo intentó dar instrucción práctica a su congregación en Kidderminster: ''Cada jueves, aquellos vecinos míos más deseosos y que tenían mayores oportunidades se reunían en mi casa, y allí uno de ellos repetía el sermón, y después exponían las dudas que cualquiera de ellos pudiera tener acerca del sermón o de cualquier otro caso de conciencia, y yo resolvía sus dudas''[50]. Tanto en la forma como en el contenido, su *Christian Directory, or a Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience*[51] es un libro excepcional. Es, en esencia, una *Summa Theologica* puritana y una *Summa Moralis*, fundidas ambas en una; el método que sigue procede directamente de las *Summæ* medievales y es,

quizá, el último espécimen inglés importante de un famoso *genus*. Su objeto, como explica Baxter en la introducción, consiste en "resolver casos prácticos de conciencia y reducir el conocimiento teórico a una seria práctica cristiana". Dividido en cuatro partes, Etica, Economía, Eclesiástica y Política, tiene como propósito establecer las reglas del casuísmo cristiano, que puedan ser suficientemente detalladas y precisas para ofrecer una guía práctica para la conducta propia de los hombres en las diferentes relaciones de la vida, como abogados, médicos, maestros, soldados, amos y siervos, compradores y vendedores, terratenientes e inquilinos, deudores y acreedores, gobernantes y súbditos. Se deriva parte de su material del tratamiento que han merecido cuestiones similares de anteriores tratadistas, tanto antes como después de la Reforma, y Baxter tiene el convencimiento de ser el continuador de una gran tradición. Pero es, sobre todas las cosas, un realista, y su método aporta plausibilidad a la sugerencia de haberlo originado para dar respuesta a las cuestiones prácticas hechas a su autor por los miembros de su congregación. No es su objeto abrumar con la autoridad, sino convencer haciendo un llamamiento al sentido común inteligente del lector cristiano. No olvida, por lo tanto, los hechos prácticos de un mundo en el que conduce el comercio la *East India Company* * en mercados distantes, en el que la mayoría de las operaciones se

* La *East India Company,* acaso la mejor conocida de las Compañías coloniales que tanto impulso dieron al imperialismo de Inglaterra y otras naciones, se fundó el 31 de diciembre de 1600, bajo el reinado de Isabel, y, con el tiempo, llegó a ser dueña y soberana de la mayor parte de la India inglesa, imponiendo su voluntad, dictando leyes, empeñando batallas de consolidación y conquista, etc. Tal llegó a ser su potencia que en 1709 hizo un empréstito al Gobierno inglés de 3.190.000 libras, al 3 y ½ por ciento de interés anual. Las ganancias eran fabulosas y los dividendos abundantes. Fué madre de arriesgadas empresas coloniales, dominadora de Parlamentos y partidos políticos y de la Corona misma, y los apetitos que despertó ejercieron influencia tremenda en la formación de la ola de especulación que acabó en la *South Sea Bubble* (véase nota al pie de la página 200). Sólo en fecha aún reciente pasaron sus dominios imperiales a ser patrimonio del Imperio inglés. *(N. del T.)*

hacen al crédito, se manufactura el hierro en gran escala y la industria exige abundancia de capital y ofrece medios provechosos de utilización a un inversionista juicioso, y en el que las relaciones entre los terratenientes y campesinos entraron en un período de confusión con el incendio de Londres. Ni ignora tampoco las cualidades morales para el cultivo de las cuales ofrece buena oportunidad una vida de negocios. Toma como punto de partida el ambiente comercial de la Restauración y sus doctrinas se encaminan a la enseñanza de las gentes de "Roma o Londres, no del Paraíso de los tontos".

El hecho de que Baxter aceptase las realidades de su tiempo da mucha mayor importancia al contenido de sus enseñanzas. El intento de formular un casuísmo de conducta económica implica claramente que las relaciones económicas deben considerarse simplemente como un aspecto del humano comportamiento, del cual es moralmente responsable cada individuo, no como resultado de un mecanismo impersonal, con el cual no guardan relación los juicios éticos. Se niega Baxter, por lo tanto, a aceptar el dualismo conveniente que exonera al individuo al representar sus acciones como el resultado de fuerzas incontrolables. El cristiano, insiste él, está obligado por su fe a la aceptación de ciertas normas éticas, y estas normas son tan obligatorias en la esfera de las transacciones económicas como en cualquier otro aspecto de las actividades humanas. A la objeción convencional de que nada tiene que ver la religión con los negocios —que cada hombre recibirá todo lo que pueda necesitar y que la única seguridad es el *caveat emptor*—, contesta con ruda claridad que semejante actitud no corresponde a los cristianos. Cualquiera que sea la laxitud de la ley, el cristiano está obligado a tener en cuenta, ante todo, las reglas divinas y el bienestar público. Se le prohibe, por lo tanto, hacer dinero a costa de otras peronas, y hay algunas avenidas comerciales provechosas que le están vedadas. "No está permitido emprender ni mantener ningún monopolio opresor o comercio que tienda a enriqueceros a costa de pérdidas para la comunidad o para otras gentes."

Pero no sólo debe el cristiano alejarse de los actos de ex-

torsión manifiesta que ponen en práctica el monopolista, el acaparador o el organizador de combinaciones para la explotación del mercado. Debe conducirse en sus negocios con el espíritu de uno que emprende una tarea de servicio público; debe portarse buscando favorecer al prójimo tanto como a sí mismo, o, cuando aquél se encuentre muy necesitado, ayudándole más todavía. No debe desear "el aprovechamiento de los bienes o los esfuerzos de otro por menos de su valor". No debe obtener un buen precio para sus mercancías, "mediante la extorsión que se aprovecha de la ignorancia, el error o la necesidad de los demás". Cuando la ley fija los precios, debe observar rigurosamente el máximo legal; en caso contrario, debe seguir las normas de la pública estimación. Si se encuentra con un comprador dispuesto a pagar más, no "debe sacar demasiado provecho de su conveniencia o deseo, sino que debe sentirse contento al ofrecerle condiciones honestas y equitativas", porque "es falsa la regla de quienes creen que sus artículos valen todo lo que se pueda obtener por ellos". Si el vendedor sospecha que los precios van a bajar en el futuro, no debe aprovecharse de la ignorancia del vecino, y debe exponerle claramente la situación. Si, por el contrario, anticipa un aumento, no debe guardar sus mercancías, salvo únicamente —una excepción un tanto comprometedora— en el caso en que no sea "en perjuicio de la comunidad, como cuando el guardarlas es causa de carestía y... el ponerlas en venta sea causa de alivio". Si compra a los pobres, "debe ejercitar tanto la caridad como la justicia"; el comprador debe pagar el precio íntegro que le aconseje el valor que tenga para sí las mercancías compradas, y, antes que permitir que sufra el vendedor por no poder esperar a lograr un precio justo, debe ofrecerle un préstamo o persuadir a otras personas para que lo hagan. En ningún caso debe un hombre adulterar sus mercancías a fin de obtener precios superiores a su valor, y en modo alguno debe ocultar defectos de calidad; si tuvo la poca suerte de comprar cosas de calidad inferior, "no puede resarcirse de las pérdidas haciendo con los demás lo que con él se hizo..., de la misma manera que no puede hurtar a nadie

por la sencilla razón de haber sido él robado". Es inevitable, cree Baxter, la rivalidad en el comercio. Pero el cristiano no debe sacar ventajas "de la codiciosa ambición, ni herir al pobre..., ni... actuar de modo que se altere el orden civil necesario que debe imperar entre los comerciantes moderados". Todo lo contrario, si "un codicioso opresor" ofrece a un pobre menos de lo que sus artículos valen, "es deber suyo ofrecerle todo lo que valen, para sacarle de las garras de aquél".

Los principios que fijan las relaciones entre comprador y vendedor deben ser aplicados igualmente a todas las demás relaciones económicas. La usura, en el sentido de pago por un préstamo no es ilegal de por sí para los cristianos. Pero llega a serlo cuando el acreedor no permite al deudor "una porción tal de ganancia como la que puedan requerir su trabajo, riesgo o pobreza... y se limita a vivir cómodamente del trabajo de los demás", o cuando, a pesar de los infortunios del deudor, exige rigurosamente lo que le es debido; o cuando se pide interés por un préstamo que la caridad aconsejaría que se hiciese gratis. Los amos deben disciplinar a los siervos por su bien; pero es "una opresión odiosa y una injusticia privar al criado o jornalero de su paga; es más: o darle menos de lo que merece". Como descendiente de una familia de campesinos independizados "libres —como él dice— de las tentaciones de la pobreza o las riquezas" [52], Baxter acariciaba opiniones vigorosas en materia de ética terrateniente. Como pudiera parecer natural, trata estas cuestiones bajo el tema general de "casos de opresión, especialmente de los colonos", definiendo la opresión como las "heridas infligidas a los inferiores que son incapaces de resistir o de defenderse". "Es un tipo muy común de opresión en el rico, en todas partes, dominar insolentemente al pobre y obligarlo a seguir su voluntad y a servir su interés, con razón o sin ella... Los opresores más comunes y odiosos que pesan sobre las gentes campesinas son los terratenientes despiadados. Si unos cuantos hombres pueden reunir el dinero necesario para comprar toda la tierra de la nación, piensan que pueden hacer con ella lo que

se les antoje e imponer tales condiciones a los arrendatarios que se les obligue a convertirse en siervos suyos... Un opresor es un Anticristo y un Antidiós...; no sólo es un agente del demonio, sino que es su misma imagen.'' Como en la discusión de los precios, es la esencia del análisis que hace Baxter de los casos de conciencia que surgen en las relaciones entre propietario y colono, que ningún hombre puede apoderarse de ganancias pecuniarias que resultan en perjuicio del prójimo. Salvo en casos excepcionales, no debe arrendar un terrateniente sus fincas exigiendo por ello la renta máxima que las circunstancias puedan depararle: ''Ordinariamente, se debiera conceder a los colonos ingleses una rebaja en el valor pleno de la tierra, que les permita vivir cómodamente de ella y continuar sus trabajos con el entusiasmo mental y la libertad necesaria para servir a Dios en sus familias y preocuparse de las cuestiones de su salvación, sacándolos de las necesidades angustiosas que les llevan al extremo de tener que esforzarse, sufrir y pasar tales aprietos, que más se parecen a los esclavos que a los hombres libres.'' No debe mejorar (esto, es cercar) sus tierras sin considerar antes lo que ello puede significar para los colonos, o deshauciar a éstos sin la necesaria compensación, y de tal manera que sea causa de despoblación, ni debe un recién llegado apoderarse de la tierra que cultiva un colono ofreciendo ''una renta mayor que la que puede pagar o que el propietario tenía justo motivo para esperar de él''. El cristiano, en resumen, si bien puede abandonar ''los escrúpulos sin trascendencia, melancólicos y causantes de perplejidad, que detendrían a un hombre en el camino del deber'', debe conducir de tal manera sus negocios que le sea posible ''evitar el pecado con preferencia a las pérdidas'', y buscar ante todo la tranquilidad de su conciencia.

La primer cosa que salta a la vista del lector moderno de todo esto es su acusado conservadurismo. A pesar de las revoluciones económica y política de los dos siglos pasados, ¡cuán pequeño ha sido, en fin, el cambio en la presentación de la ética social de la fe cristiana! Unos pocos meses después de la publicación del *Directorio cristiano*, el Stop del Exchequer* abrió un boquete en la ya intrincada red de las finanzas londinenses y estremeció los mercados monetarios de Europa. Pero Baxter, aunque no es un mero anticuario, discursea sobre la equidad en los negocios, precios justos, rentas razonables y el pecado de la usura con el mismo tono, si no con las mismas exactas conclusiones que los escolásticos medievales, y es tan poco lo que difiere de uno de los últimos doctores, como San Antonino, por ejemplo, como había diferido el mismo Santo Tomás de Aquino. Siete años después publicaba Bunyan *The Life and Death of Mr. Badman* (''Vida y muerte del señor Malhombre''). Entre los vicios que aquí se someten a tortura se halla el pecado de la extorsión, ''cometido más comúnmente por los hombres de comercio, quienes, sin la menor conciencia, cuando se les ofrece alguna ventaja se lanzan sobre el prójimo''; la codicia ''de los traficantes, que compran al por mayor los efectos del pobre y le venden después con ganancias exorbitantes''; la avaricia de los usureros, ''que vigilan hasta que el pobre cae en sus garras'' y ''de esos miserables envilecidos llamados prestamistas, que prestan dinero y mercancías a los pobres, que se ven obligados por la necesidad a tales inconveniencias y que hacen con artimañas de esta clase o aquélla que el interés suba hasta treinta o cuarenta, sí, y a veces hasta cincuenta libras por año''. Cuando Cristiano y Cristiana observaron la manera en que el señor Malhombre oprimía y ahogaba a los pobres de esta manera en su tienda de Londres, antes de iniciar el viaje a la ciudad más distante, recordaron que el Señor mismo intervendrá en favor de la causa de los oprimidos contra quienes

* *Exchequer*, palabra inglesa con que aún hoy se designa corrientemente al Ministerio de Hacienda o las finanzas en general, tiene su origen, como tantas cosas inglesas, en una rancia tradición. Oriunda de la palabra francesa *échequier*, describe gráficamente el método que se siguió en otros tiempos para llevar cuenta de las finanzas del Estado, valiéndose para ello de una tabla de forma no desemejante al tablero de ajedrez, donde se iban anotando cifras con marcas, cuentas y cálculos hechos por medio del ábaco. También existió, hasta ser fundido finalmente en otros Cuerpos jurídicos, el Tribunal del Exchequer, que entendía en todos los pleitos y procesos relacionados con las finanzas públicas. *(N. del T.)*

los oprimen y reflexionaron advertidos por las enseñanzas de los tratos de Efrón, el hijo de Zohar, y de David con Ormón el jebusita, que existe un "pecado tanto en vender caro como en comprar muy barato"[53]. El hermano Berthold de Regensburgo había dicho lo mismo cuatro siglos antes en sus hirientes sermones pronunciados en Alemania. El surgimiento de la idea de que "el negocio es negocio", y de que el mundo de las transacciones comerciales es un compartimiento cerrado con leyes propias, si bien es más antiguo de lo que a menudo se supone, no se manifestó de una manera tan triunfal como a veces se indica. El puritano, al igual que el católico, aceptaron sin chistar el punto de vista que puso en movimiento todos los intereses y actividades humanas a compás con la religión. Los puritanos, tanto como los católicos, ensayaron la formidable tarea de formular un casuísmo cristiano de conducta económica.

Lo ensayaron. Pero su éxito fué menor que el de los papas y doctores cuyas enseñanzas, no siempre sin talento, repetían. Y había echado raíces su fracaso, no sólo en los obstáculos que ofrecía la oposición cada vez más recalcitrante de un ambiente comercial, sino, como todos los fracasos que son significativos, en el alma del mismo movimiento puritano. Las virtudes son conquistadas a veces por los vicios, pero su derrota es más completa cuando es infligida por otras virtudes más militantes, más eficaces o más congeniales, y no son sólo las malas hierbas las que esquilman la tierra donde se deposita la buena semilla. La cuestión fundamental no es, al fin y al cabo, qué clases de reglas impone un credo, sino qué tipo de carácter estima y cultiva. No ofreció el carácter puritano una oposición directa al esquema de ética cristiana que advertía a los fieles contra las disfrazadas formas del pecado que se adhería, contumaz e insistente, a las operaciones de compra y venta, y sí una superficie pulimentada en la cual estas etéreas advertencias no podían hallar un firme asidero. Las reglas de moralidad cristiana elaboradas por Baxter eran sutiles y sinceras. Pero eran como las semillas que transportan las aves de paso desde una distante y fértil llanura y las dejan caer sobre un ventisquero. Quedaron en un instante embalsamadas y esterilizadas en un río de hielo.

"El espíritu capitalista" es tan viejo como la historia, y no ha sido, como se ha dicho algunas veces, el brote del puritanismo. Pero halló en ciertos aspectos del puritanismo avanzado un tónico que vigorizó sus energías y fortificó su temperamento, ya nada anémico. A simple vista, no podía hallarse un contraste más violento que aquel que existía entre el colectivismo de hierro, la disciplina casi militar, los rigores violentos y despiadados puestos en práctica en la Ginebra de Calvino y objeto de enseñanza en otras partes, si bien en formas más suaves, y la impaciente repulsa de todas las restricciones que pesaban sobre la empresa económica y que fué la nota dominante del mundo inglés de los negocios después de la Guerra Civil. En realidad, aparecían los mismos ingredientes por todas partes, pero estaban mezclados en proporciones variables y expuestos a temperaturas diferentes en distintas épocas. Como los rasgos del carácter individual que permanecen sojuzgados hasta que la proximidad a la madurez les da rienda suelta, las tendencias del puritanismo que habían de convertirlo en un potente aliado del movimiento contra el control de las relaciones económicas, en nombre de la moralidad social o del interés público, no se pusieron de relieve hasta que los cambios políticos y económicos prepararon un ambiente favorable a su desarrollo. Ni se presenció únicamente esta transformación en Inglaterra, una vez creadas estas condiciones. En todos los países por igual, en Holanda, en América, en Escocia, en la misma Ginebra, la teoría social del calvinismo pasó por el mismo proceso de desenvolvimiento. Había empezado siendo el alma misma de la regimentación autoritaria. Acabó siendo el vehículo de un individualismo casi utilitario. Mientras que los reformadores sociales del siglo XVI podían aplaudir a Calvino por su rigor económico, sus sucesores en la Inglaterra de la Restauración podían, si eran de una persuación, denunciarlo como padre de la licencia económica, o, si eran de la opuesta,

aplaudir las comunidades calvinistas por su emprendedor genio comercial y por haberse desprendido de los anticuados prejuicios en materia de moralidad económica. Así de cortos son los conocimientos de quienes disparan los dardos del espíritu para entretenerse después especulando sobre el sitio al cual irán a parar.

III

EL TRIUNFO DE LAS VIRTUDES ECONÓMICAS

"Mucho levanta el ánimo —escribió uno que sabía de las torturas del espíritu— un rayo de luz en un lugar oscuro. Bendito sea su nombre por haber brillado en un corazón tan envuelto en penumbras como el mío" [54]. Si bien la revelación de Dios al alma del individuo es el centro de toda religión, la esencia de la teología puritana consistía en haber hecho de esto, no sólo el centro, sino toda la circunferencia y la sustancia en ella contenida, arrojando de sí como escoria y vanidad todo lo que se apartase de esta secreta y solitaria comunión. Sólo la gracia puede salvar, y esta gracia es dádiva directa de Dios inmediatizada por ninguna institución terrenal. No pueden invocarla los elegidos por ningún acto propio; pero pueden preparar sus corazones para recibirla y para atesorarla, una vez que la hayan recibido. Sería mejor que los preparasen vaciándolos de todo lo que pueda distraer su atención en la solitaria vigilia. Como el ingeniero que prepara la canalización del empuje de una avalancha que se aproxima, tapiando todas las vías menos aquella por donde ha de encauzarse; como el pintor que hace visible la luz relegando a la penumbra todo lo demás, pone el puritano su corazón a tono para recibir la voz del Cielo por medio de un esfuerzo inmenso de concentración y abnegación. Para ganarlo, hace antes renuncia de todo. Cuando ya se han tum-

bado todos los soportes terrenales, queda sólo el alma en pie, en presencia de Dios. Se llega a lo infinito por un proceso de sustracción.

Para una visión absorta de tal manera en una experiencia singular e intensa, se revelan en una nueva y desolada luz, no sólo los sistemas religiosos y eclesiásticos, sino todo el mundo de las relaciones humanas, toda la fábrica de las instituciones sociales, presenciando en todas partes la riqueza de su idealismo y la avaricia de la infinita capacidad creativa del hombre. Chisporrotea con fuerza el fuego del espíritu en el hogar; pero, a través de las ventanas de su alma, el puritano, a menos que sea un poeta o un santo, contempla un panorama intocado por el aliento de la primavera. Contempla un espectáculo desolador y helado, que va tumbando por el plano inclinado que le arrastra hasta la fosa: una soledad que puede someterse sólo con los esfuerzos de un cuerpo dolorido que se agita bajo un cielo débilmente tachonado de solitarias estrellas. Y por ella ha de marchar solo, completamente solo. De nada puede servirle la ayuda: ni la de un predicador, cualquiera que sea, porque sólo los elegidos pueden percibir con el espíritu la palabra de Dios; ni la de la Iglesia, porque a la Iglesia visible pertenecen hasta los réprobos; ni la de los Sacramentos, porque los Sacramentos se ordenan para aumentar la gloria de Dios, no para administrar alimento espiritual al hombre; apenas puede servirle siquiera la ayuda de Dios mismo, porque Cristo murió por los elegidos, y bien pudiera ser que la majestad del Creador se revele en la condenación eterna de todos, menos un resto exiguo de los creados [55].

Es su vida la del soldado en territorio hostil. Sufre en el espíritu los peligros que sufrieron en el cuerpo los primeros colonizadores de América, el mar a la espalda, un desierto salvaje al frente, un enjambre de inhumanos enemigos por todas partes. Donde el católico y el anglicano percibieron una sensación efímera de lo invisible, cerniéndose como una consagración sobre el torpe mundo de los sentidos y tocando sus enfangadas vestiduras con un destello de belleza divina

y, sin embargo, familiar, lloraba el puritano la pérdida de un Paraíso y la creación de un mundo sumido en el pecado. Donde habían visto ellos la sociedad convertida en místico organismo, nutrido de miembros variados en orden y grado, pero dignificados por la participación en la vida común de la cristiandad, no veía él más que una desolada antítesis entre el espíritu que se agitaba y un mundo extraño, indiferente u hostil. Donde habían ellos reverenciado un orden decente en el cual el pasado se unía al presente, y el hombre al hombre, y el hombre a Dios, mediante la camaradería en las obras de caridad, en festivales y ayunos, en oraciones y en las ceremonias de la Iglesia, él se sobrecoge de espanto ante la contemplación de los mugrientos harapos de la humana rectitud. Donde habían encontrado ellos, en fin, tranquilidad en los Sacramentos, se contrajo él ante la presencia de una trampa dispuesta para cazar su alma.

We receive but what we give,
and in our life alone does Nature live.

(Sólo lo que damos recibir se puede,
y en nuestra vida, sólo la Naturaleza vive.)

Demasiado a menudo, condenando el orden externo por su falta de espiritualidad, lo convirtió, y se convirtió a sí mismo, al fin y al cabo, en algo menos espiritual por razón de su propio desprecio.

Aquellos que buscan a Dios en el aislamiento de sus semejantes, a menos que vayan triplemente armados para afrontar los peligros de la empresa, están más expuestos a tropezar con el demonio que con Dios, porque la cara de aquél guarda extraña semejanza con la suya propia. La propia suficiencia moral del puritano fortalecía su voluntad, pero corroía su sentido de la solidaridad humana. Porque, si el destino de cada individuo depende de una transacción privada entre él mismo y su Hacedor, ¿qué es lo que en ello queda para la humana intervención? Siervo en mayor grado de Jehová que de Cristo, más reverenciaba a Dios como juez que lo amaba como padre, y le movía menos la compasión hacia sus her-

manos descarriados que la impaciente indignación que le producía la ceguera ante las explosiones de la ira que "manchaban a sus mercedes". Era un aristócrata espiritual que sacrificaba la fraternidad en aras de la libertad, que deducía una teoría de derechos individuales de su idealización de la responsabilidad personal, la cual, secularizada y generalizada, iba a convertirse en una de las fuerzas explosivas más potentes que haya conocido la humanidad. Sacó también de ello una escala de valores éticos, en la cual el esquema tradicional de las virtudes cristianas sufrió una transposición casi completa, y la cual, como era él sobre todas las cosas un hombre práctico, llevó a modo de dínamo a la rutina de la vida política y de los negocios.

Porque, como la conducta y la acción, si bien de nada le valen para alcanzar la dádiva de la salvación, son una prueba de que la salvación ha sido otorgada, y lo que se rechaza como un medio se resume como una consecuencia, por lo cual el puritano se lanza a las actividades prácticas con la endemoniada energía de uno que, con todas las dudas desterradas de la mente, está seguro y consciente de ser un recipiente sellado y favorecido. Una vez entregado a los negocios lleva a ellos las cualidades y las limitaciones de su credo, con toda su despiadada lógica. Llamado por el Señor para cultivar su viña, encierra en sí a un tiempo el principio de la energía y el orden, que le hacen irresistible tanto en la guerra como en las pugnas comerciales. Convencido de que el carácter lo es todo y las circunstancias nada, no ve en la pobreza de los que caen a orillas del camino la desgracia digna de compasión y ayuda, sino un fracaso moral que debe ser condenado, y en las riquezas no ve un objeto de sospecha —aunque, como todas las dádivas, puede ser motivo de abuso—, sino las bendiciones que premian el triunfo de la energía y la voluntad. Atemperado por el examen, la disciplina y el dominio de sí mismo, es un asceta práctico, cuyas victorias no se ganan en el claustro, sino en el campo de batalla, en el mostrador y en el mercado.

Este estado de ánimo, con variedades infinitas, por supuesto, de calidad y énfasis, halló su medio social de expre-

sión en aquellas clases media y comercial que eran la ciudadela misma del espíritu puritano, y las que, "ennoblecidas por su industria y virtud" [56], describió Milton como portaestandarte del progreso y la cultura. Estamos tan acostumbrados a considerar a Inglaterra como el adelantado por excelencia del progreso económico, que nos exponemos al olvido de cuán recientemente ha asumido este papel. Pertenecía en la Edad Media a los italianos; en el siglo XVI, a los dominios neerlandeses del Imperio español, y en el siglo XVII, a las Provincias Unidas y, sobre todo, a los holandeses.

Era todavía considerablemente medieval en su organización económica y su perspectiva social la Inglaterra de Shakespeare y Bacon, más interesada en mantener los *standards* acostumbrados de consumo que en la acumulación de capital para la producción futura, con una aristocracia despreciativa de las virtudes económicas, una población campesina que labraba la tierra para arrancarle el sustento en el ambiente de la organizada confusión de las aldeas comunales y, en escala pequeña, pero creciente, un cuerpo de artesanos celosamente conservadores. En una sociedad como ésta, el puritanismo obró a manera de la levadura que lo pone todo en fermento. Atravesó toda esta contextura, fláccida y flojamente tejida, con la misma facilidad que uno de los soldados de los *Irosindes* (flancos de hierro) de Cromwell atravesó la desordenada caballería de Ruperto. Cuando, como en Irlanda, eran los elementos tan extraños que la asimilación era de todo punto imposible, fué el resultado una herida que había de infestar el organismo durante tres siglos. En Inglaterra, el efecto producido fué, a un tiempo, tónico e irritante. Tenía el puritanismo sus propias normas de conducta social, derivadas en parte de los intereses manifiestos de las clases comerciales y en parte de su concepción de la naturaleza de Dios y el destino del hombre. Se hallaban estos *standards* en violenta antítesis, tanto con los elementos considerables de la población que sobrevivían al feudalismo dominante en la sociedad inglesa, como con la política de un Estado autoritario, cuyo ideal de una sociedad ordenada y graduada consistía

en formarla con miembros diferentes que mantuviesen en su estado tradicional la presión y la protección ejercidas por una monarquía paternal. Minando a aquellos con su influencia y acabando con ésta mediante el ataque directo, llegó a ser el puritanismo una fuerza potente en la preparación del camino a seguir por la civilización comercial, que triunfó finalmente con la Revolución.

La más estricta escuela de opinión religiosa se quejaba ya a principio del reinado de Isabel que el radicalismo religioso, cuyo objetivo era acabar con el gobierno de la Iglesia, iba de la mano del radicalismo económico, que aborrecía las limitaciones impuestas al propio interés individual en nombre de la religión o de la política social [57]. Repitieron los escritores del siglo XVII la acusación de que la conciencia puritana perdía sus delicadezas cuando se entraba en materia de negocios, y hubo algunos que se mostraron bastante sorprendidos por el fenómeno para intentar hallarle una explicación histórica. Consistía el ejemplo —símbolo de una supuesta disposición general a la laxitud— usado con más frecuencia en la indulgencia que profesaban los *divines* puritanos en la particular cuestión del interés moderado. Tal fué el efecto, así lo aseguraba la pintoresca historia [58], de la persecución mariana *. Los refugiados que huyeron al Continente no podían entregarse a los negocios en suelo extranjero. Si la necesidad los obligaba, e invertían su capital para vivir de los ingresos producidos, ¿quién podía condenar un lapso tan venial en una causa tan noble? Escritores subsecuentes embellecieron la perspectiva. La redistribución de la propiedad en la época de la Disolución y la expansión del comercio en la mitad del siglo habían conducido, arguyó uno de ellos, a un gran volumen en las transacciones de crédito. El oprobio que se adscribía a los empréstitos con interés —"una práctica sinuosa y prohibida"—, no sólo entre los católicos y los anglicanos, sino entre los puritanos honestos, facilitó el juego

* Ha tomado nombre de María, reina de los escoceses bajo cuyo reinado fueron objeto los protestantes de sistemática persecución. *(N. del T.)*

a los miembros menos escrupulosos de "la facción". Desilusionados con la política, se pusieron a prestar dinero y, sin adentrarse en la justificación de la usura en teoría, la defendieron en la práctica. "Sin el escándalo del público arrepentimiento imaginaron un pretexto sosteniendo que, si bien la usura era por definición un vicio descarado, cuando se practicaba en nombre de las viudas, huérfanos y otros impotentes (entre los que se contaba principalmente a los santos víctimas de la persecución) era muy tolerable, por ser provechosa y, en cierto modo, necesaria". Naturalmente, la doctrina de Calvino sobre el interés moderado fué recibida con alborozo por estos hipócritas. "Cayó tan bien entre los hermanos de religión como la poligamia entre los turcos, cediendo al ejemplo de varios ministros celosos, quienes deseaban, ellos mismos, pasar por huérfanos de primera categoría" [59]. Ni había de parecer bastante la presentación del puritanismo como el movimiento apologista del interés moderado. Los mismos puritanos se quejaban de una falta excesiva de piedad en los negocios y de una dureza rigurosa hacia el pobre, que contrastaban desventajosamente con las prácticas de quienes aceptaban las doctrinas de una religión reformada. "Los papistas —escribió un puritano en 1653— pueden surgir de nuevo en esta misma generación. Es triste que sean más audaces en la aplicación de un mal principio que los cristianos en la aplicación de uno bueno" [60].

No otra es la historia en todas las edades, vista por el propagandista político. Pero la historia verdadera era menos dramática, si bien más significativa. Desde el principio, el calvinismo comprendía dos elementos, que había fusionado Calvino mismo, pero que guardaban la simiente de futuras discordias. Había otorgado desde el primer instante un entusiasta *imprimatur* a la vida de los negocios, que había despertado las sospechas de los anteriores moralistas, y había puesto sobre ella la mano de hierro de una disciplina inquisitorial. En Ginebra, donde el calvinismo era el credo dominante de una pequeña ciudad homogénea, había predominado el segundo aspecto; en la multifacética vida inglesa, donde había muchos intereses en conflicto para prestarle un nece-

sario equilibrio, y donde ocupó largo tiempo una posición de escasa influencia política, predominó el primero. Después, a fines del siglo XVI y comienzos del XVII, vino la ola de expansión comercial y extranjera —compañías, colonias, capitalismo en los tejidos, en las minas, en las finanzas— y, a horcajadas sobre ella, las clases comerciales inglesas, que en los días de Calvino estaban sujetas aún por los hilos que iban a concentrarse en manos de estadistas conservadores, escalaron una posición de dignidad y opulencia.

Naturalmente, a medida que el movimiento puritano adquiría matices propios, estos dos elementos se separaron. Los colectivistas, de aspecto semicomunista, que nunca se aclimataron en Inglaterra, se esfumaron tranquilamente de la atención pública, para surgir de nuevo y, por última vez, para disgusto y terror del comerciante y el terrateniente, en la agitación popular bajo el *Commonwealth*. El individualismo congenial al mundo de los negocios llegó a ser una característica distintiva de un puritanismo ya llegado, y el cual, al convertirse en una fuerza política, se secularizó, al mismo tiempo que se comprometió a seguir una senda de transigencias. Ya no consistía su nota dominante en intentar crear en la tierra un "Reino de Cristo", sino en convertir en realidad la conducta y el carácter personales mediante el puntual desempeño de los deberes públicos y privados. Su teoría ha sido la disciplina; su resultado práctico, la libertad.

Teniendo en cuenta las condiciones sociales y políticas de Inglaterra, la transformación era inevitable. Ya Hooker había observado la incompatibilidad del presbiterianismo con la disposición de la sociedad inglesa en orden a dos estamentos [61]. Si los Padres de la Ciudad, en Ginebra, habían echado por la borda, en los comienzos del siglo XVII, el colectivismo religioso del régimen calvinista, no era de esperar que los terratenientes y la burguesía de una nación aristocrática y crecientemente comercial, por mucho que le agradase la teología calvinista, recibiesen con favor las doctrinas que en sí llevaba este movimiento. Durante el reinado de los dos primeros Estuardos, tanto los intereses económicos como la teoría política lo empujaron en dirección opuesta. "Los predicadores y de-

más —observó el hombre de negocios en el *Discourse upon Usury* de Wilson—, que no son capaces de sacar adelante sus asuntos, no pueden desbaratar los planes de los comerciantes" [62]. Detrás de la pretenciosa fachada del control estatal de los Tudores, que había atraído la atención de los historiadores, adquiría gradual desarrollo un individualismo que hallaba expresión en la oposición a la política tradicional de las relaciones económicas estereotipadas en la resistencia al movimiento de los encierros, el control de los abastecimientos de víveres y los precios, la intervención en el mercado monetario y la regulación de las condiciones de los contratos de jornales y aprendizaje. En los primeros cuarenta y dos años del siglo XVII, valiéndose de los argumentos de la conveniencia y del principio, las clases comerciales y propietarias iban perdiendo la tranquilidad de manera creciente bajo todo aquel sistema, ambicioso e ineficiente a la vez, del paternalismo económico. La disconformidad económica y religiosa era más aguda en los mismos sectores de la comunidad. El puritanismo, con su idealización de las energías espirituales, que hallaban expresión en las actividades de los negocios y la industria, atraía hacia sí los arroyuelos del descontento, y los lanzó ya juntos, hacia adelante con la dignidad y el impulso de una filosofía religiosa y social.

Porque no empujó al movimiento puritano a chocar con la Corona la convicción de que era el mero exponente de ciertos postulados de teología y gobierno eclesiástico, sino la seguridad de ser el paladín de intereses y opiniones que alcanzaban a todos los aspectos de la vida de la sociedad. En realidad, como sucede en la mayoría de las ideologías heroicas, no aparecían disgregados los aspectos sociales y religiosos del puritanismo; aparecían, tanto para los amigos como para los enemigos, como facetas distintas de una misma cosa. "Todos los que se cruzaban en el camino de los cortesanos necesitados, los orgullosos curas acaparadores de funciones, los propulsores de negocios con tendencias al robo, la nobleza lasciva..., quienquiera que pudiese soportar un sermón, las conversaciones o hábitos modestos, o cualquier otra cosa buena, todos estos eran puritanos" [63]. No se había producido un choque

de teorías —el individualismo sistemático y teórico no se desarrolló hasta después de la Restauración—, sino de contradictorios intereses económicos e incompatibles conceptos de conveniencia social.

Tenía algún parecido la política económica que siguió con paso incierto el Gobierno de Carlos II con el sistema al cual dió Colbert en Francia, entre 1661 y 1685, una intransigencia mucho mayor. Favorecía este sistema un capitalismo artificial, impulsado por el Estado; un capitalismo que descansaba sobre la concesión de privilegios y derechos a los agentes de negocios que estuviesen dispuestos a sufragar el precio que para ello se fijaba, el cual, si bien estaba inspirado, en parte, por una solicitud genuina en favor del interés público, estaba con demasiada frecuencia manchado por las odiosas salpicaduras de las finanzas. Halló su expresión característica en la concesión de patentes, en el remozamiento de los monopolios reales y los negocios de cambios, contra los cuales se había batido la City bajo el régimen de Isabel, en los intentos hechos por imponer acatamiento mediante la acción administrativa al elaborado Código impracticable que regía la industria de los tejidos y ponía coto a la especulación con los artículos de consumo, y en los ataques de que se hacía blanco a los terratenientes que cercaban sus propiedades, a los patronos que pagaban los jornales con productos del suelo o evadían las tarifas fijadas mediante peritaje y a los jueces que eran negligentes en la administración de las *Poor Laws* (legislación sobre la mendicidad). A tales medidas se añadían ensayos más grandiosos para la creación de graneros provinciales, para someter a la Corona ciertas industrias y aun para llegar a una nacionalización de hecho de la industria de los tejidos"[64].

"El genio de esa nación de gentes emprendedoras —escribió Strafford a Laud, hablando del puritanismo— le lleva a oponerse siempre, tanto civil como eclesiásticamente, a todo lo que la autoridad le ordena"[65]. Contra ese intento por convertir las actividades económicas en un instrumento de ganancias para el Gobierno y sus allegados —y no menos contra los ensayos espasmódicos del Estado para proteger al campesino del terrateniente; al artesano, del mercader; al consumidor, del intermediario—, los intereses que atacaba o destrozaba se revolvían con pertinacia creciente. El problema de los impuestos, en el cual se concentraba la atención, por la fuerza de la costumbre, era sólo, en realidad, un aspecto de la lucha que tenía más hondas raíces en el choque de incompatibles filosofías sociales. El comerciante puritano había visto arruinados sus negocios por el monopolio que se había concedido a un cortesano necesitado, y maldecía a Laud y sus pretensiones papistas. El joyero y el financiero puritanos vieron que sus negocios como traficantes en oro tropezaban con los obstáculos creados por el restablecimiento de la antigua función del cambista Real, y consiguieron de la Cámara de los Comunes una resolución que declaraba que la patente que la otorgaba a lord Holland, y la proclamación prohibiendo el cambio en oro y plata a personas sin la autorización correspondiente, era un motivo más de malestar. Había sido castigado el prestamista puritano por el Alto Tribunal de Comisión, y la intervención de los obispos en los asuntos temporales había sido para él causa de reprimendas constantes. El tendero puritano, que sufría muchas vejaciones a manos de los agentes que salían de Whitehall para enseñarle cómo debía conducirse en sus negocios, eludió una vista sagaz cuando los trabajadores de Wiltshire echaron al río Avona un comisario real que era más entrometido que de costumbre y, después de la Guerra Civil, concentró sus atenciones en el Parlamento. El puritano señor campesino había sido molestado repetidamente por las Comisiones de despoblación, y se vengó con amplitud con la convocatoria del *Long Parliament* *. Había

* La violenta pugna entre la Corona y el Parlamento, víctima éste de suspensiones y disoluciones cuando se oponía con demasiada terquedad a la voluntad real, acabó en un triunfo completo del segundo frente a la primera con la convocatoria que hizo Carlos I, en 1640, del Parlamento que, por su duración —desde 1640 a 1660—, es conocido de la historia por el *Long Parliament*. Con figuras de tanto relieve e importancia como John Pym, Oliver Cromwell y John Hampden, pronto afirmó su soberanía frente a las prerrogativas reales; fué causa de la ejecución de favoritos del rey de la importancia del arzobispo Laud y Thomas Wentworth conde de Strafford; suprimió los Tribunales es-

sentido el mercader puritano el peso de la Corona, que estrujaba su compañía para sacarle dinero, a la vez que amenazaba su monopolio prestando aliento a los interventores cortesanos para que recortasen sus libertades para el desarrollo del negocio. El parlamentario puritano había hecho inversiones en empresas coloniales y tenía ideas propias sobre política comercial, que no eran precisamente las del Gobierno. Confiadas en su propia energía y recursos, orgullosas de su éxito y considerando con desconfianza profunda la intervención de la Iglesia y el Estado en cuestiones de negocios y derechos de propiedad, las clases comerciales, a pesar de su adhesión a un mercantilismo militante en materia de intercambio comercial, estaban, ya antes de la Guerra Civil, más de medio convertidas a un nihilismo administrativo que había de servir de regla en la política social del siglo que empezaba. Sus exigencias eran las usuales en similares circunstancias. Consistían en que las cuestiones de negocios debían de quedar para los hombres de negocios, sin los inconvenientes de las intrusiones de una moralidad anticuada o los argumentos mal concebidos de la política pública [66].

La separación de los intereses económicos de los éticos, que daba tono a todo este movimiento, establecía un contraste violento con la tradición religiosa y no se afirmó sin necesi-

peciales, sometidos a la influencia y el favor real, como el de Alta Comisión y la Star Chamber; no toleró la exacción de impuestos especiales sin su autorización; adoptó medidas para el saneamiento de las finanzas públicas; suprimió la prerrogativa real que permitía la disolución del Parlamento; dispuso que se celebrasen sesiones parlamentarias por lo menos una vez cada tres años; falló en contra del rey todos los casos de disputa provocados por el eterno conflicto de las soberanías real y popular; publicó un manifiesto público —la *Grand Remonstrance*— en el que se exponían todos los motivos de queja de la nación y se pedían disculpas por los actos del Parlamento, etc. Pasado algún tiempo, sin embargo, y como consecuencia de la guerra con Escocia, la Gran Rebelión en Irlanda, las complicaciones de la situación internacional y, en no menor grado, las divisiones profundas en el seno del Parlamento mismo, resultado, en parte, de su dilatada duración, su eficacia se fué evaporando y el poder real volvió a afirmarse, aunque sólo fuese para dar lugar a nuevas explosiones y excesos de la ira popular, tan frecuentes en este agitado período. *(N. del T.)*

dad de dar la batalla. Hasta en la misma capital del comercio y las finanzas europeas, la insistencia en negar admisión a los usureros a la comunión, o a conferirles distinciones honoríficas, provocó una amarga controversia; sólo después de una tormenta de folletos de propaganda, en la cual la facultad teológica de la Universidad de Utrecht hizo prodigios de celo y genialidad, dieron fin los Estados de Holanda y Frisia del Oeste a la agitación declarando que la Iglesia no tenía por qué mezclarse en cuestiones bancarias [67]. En las Iglesias calvinistas francesas, la decadencia de la disciplina fué motivo de lamentaciones una generación antes [68]. En la América, la teocracia de Massachusetts, despiadada, tanto en materia de libertad religiosa como de licencia económica, estaba a punto de caer, minada por los nuevos Estados, como Rhode Island y Pensilvania, cuya actitud tolerante, individualista y utilitaria les destinaba a encontrar su más fiel representación en el dorado sentido común de Benjamín Franklin [69]. "El pecado de nuestra excesiva afición al comercio —escribió un *divine* escocés en 1709, cuando estaba Glasgow en vísperas de una explosión triunfante de la empresa económica—, el abandono de nuestros intereses más valiosos, creo humildemente que está estampado ya en la hoja de nuestra sentencia final... Estoy seguro de que el Señor ve con malos ojos nuestro comercio..., pues ha sido colocado en el lugar reservado a la religión" [70].

En Inglaterra, la disposición creciente a aplicar normas exclusivamente económicas a las relaciones sociales provocó las protestas vigorosas de los escritores y ministros puritanos contra el interés usurero, los precios exagerados y el temor de los terratenientes. Habían dado los fieles, se insistía, una interpretación demasiado literal a la doctrina que sostiene que al pecador no lo salvarán sus actos, sino su fe. La usura, "en tiempos del papismo una cosa odiosa" [71], había llegado a ser un escándalo. Los profesores, con su codicia, eran causa de que blasfemasen los enemigos de la religión reformada [72]. Nunca las exacciones del acaparador y el monopolista del mercado habían sido tan monstruosas o gozado de tal grado de inmunidad. Nunca estuvo más endurecido el corazón de los ricos, ni las necesidades del pobre en más lamentable abandono. "Los

pobres capaces para el trabajo y condenados a pordiosear; los desvalidos, ancianos y enfermos, sin la suficiente asistencia y sí casi muertos, con una concesión de tres y cuatro peniques por semana... Son éstos, por cierto, días próximos al juicio final. Los hombres se cuidan, generalmente, de sí mismos. Y algunos piensan incluso en dar forma a algo que tenga el aspecto de religión, pero sin el poder de ella''[73].

Procedían, sin embargo, estas quejas de aquel sector puritano que miraba al pasado. El que miraba al futuro hallaba en el espíritu de la empresa económica en vías de rápido desenvolvimiento algo que congeniaba con su propio temperamento, y salió de su órbita corriente para darle la bienvenida como aliado suyo. Lo que en Calvino parecía ser una concesión limitada a las exigencias prácticas, aparecía en algunas exposiciones posteriores a modo de una franca idealización de la vida de un mercader, tanto para servicio de Dios como a manera de un medio de entrenamiento del alma. Descartando la sospecha de los motivos económicos, que había sido cosa tan característica de los reformadores como de los teólogos medievales, añadió el puritanismo en sus etapas posteriores una aureola de santidad a los llamamientos de la conveniencia económica y ofreció un credo moral en el cual los deberes de la religión y las vocaciones del mundo de los negocios pusieron fin a su larga separación con una reconciliación ya nada inesperada. Señalaron sus heraldos, es verdad, los peligros que ofrecía al alma una concentración excesiva en los negocios. Pero ya no eran las riquezas el enemigo, sino los malos hábitos a veces a ellas asociados, y sus advertencias, encaminadas a condenar una preocupación exagerada por la conquista de ganancias, tenían cada vez un aire más acusado de estrambotes adheridos a las enseñanzas de la principal tendencia, y todo el énfasis que en ello se ponía apenas si se veía afectado por estas incidentales modificaciones. Se insistía, en definitiva, en que las prestaciones de dinero, si no estaban libres del todo de los peligros espirituales, no eran un peligro en el cual todo se resumía; podían y debían ejercitarse para mayor gloria de Dios.

Brotaba del corazón mismo de la teología puritana el concepto que invocaba esta doctrina para salvar el abismo. Se expresaba en la frase característica y de uso corriente de ''una vocación''[74]. El orden racional del universo es obra de Dios, y su plan requiere que el individuo se esfuerce para realce de la gloria de este mismo Dios. Existe una vocación espiritual, como también existe una vocación temporal. El primer deber del cristiano es conocer y creer en Dios; sólo la fe puede salvarlo. Pero la fe no es una mera profesión, como la del parlanchín de Prating Row, cuya ''religión es hacer ruido''. La única fe genuina es aquella que se manifiesta en las obras. ''Serán juzgados los hombres el día del Juicio, de acuerdo con sus frutos. No se preguntará entonces: ¿creíais vosotros?, sino ¿Erais gentes de trabajo, o charlatanes nada más?''[75]. El segundo deber del cristiano es trabajar en los asuntos de la vida práctica, y este segundo deber sólo se subordina al primero. ''Dios —escribió un ministro puritano— llama a todo hombre y mujer a servirle en algún empleo peculiar de este mundo, tanto para bien suyo como de la comunidad... El Gran Gobernador del mundo ha designado a cada uno para que ocupe su puesto y lleve su misión, y que nadie se entregue a actividades ajenas a su esfera, pues grande será su sufrimiento si no atiende su viña y se ocupa sólo de sus asuntos''[76].

A esta reiterada insistencia en las obligaciones seculares impuestas por la voluntad divina no acompaña un alejamiento del mundo, sino el desempeño consciente de los deberes en el mundo de los negocios, que figura entre las más altas de las virtudes religiosas y morales. ''Los frailes mendicantes y monjes de la misma clase que ellos, viven para sí solos y para su formal devoción, pero no se emplean en cosa alguna que mejore su existencia o que reporte algún bien a la humanidad..., aun cuando tienen confianza suficiente para hacer alarde de su estado de perfección; el cual, en verdad y por sus propios méritos, no alcanza al del más pobre zapatero remendón, porque es la de éste una vocación de Dios, mientras que la de ellos no es ninguna''[77]. No era nueva la idea. La había expuesto Lutero para combatir el monasticismo. Pero para Lutero, con su visión patriarcal de los asuntos económicos, significa normalmente la vocación ese estado de vida en el cual ha colocado

el Cielo al individuo, y contra el cual es impiedad el rebelarse. En labios de los ministros puritanos, no es una invitación a la resignación, sino el clarín que convoca a los elegidos para una prolongada batalla que acabará sólo con la muerte. "Está todo el mundo por delante de ellos." Tienen que forjar su salvación, no únicamente *in vocatione*, sino *per vocationem*. No es la vocación una condición a la cual nace el individuo, sino una dura y exigente empresa que ha de abrazarse, ciertamente, siguiendo la inspiración de la Providencia, pero que cada hombre ha de escoger por su cuenta, con un profundo sentido de sus solemnes responsabilidades. "Le ha dado Dios razón al hombre para este fin: que considere primero, elija después y ponga, por último, en ejecución; y sería brutal y falsa presunción fijarse o caer sobre abrumadores negocios, tales como la invitación a una condición determinada de vida, sin haberlos ponderado cuidadosamente en la balanza de una sana razón" [78].

Laborare est orare. Para el moralista puritano, la máxima antigua se repite con un significado nuevo y más intenso. El trabajo que realiza no es simplemente un requerimiento impuesto por la naturaleza, o un castigo por el pecado de Adán. Es en sí una especie de ascética disciplina, más rigurosa que la exigida a cualquier orden de mendicantes: una disciplina impuesta por la voluntad de Dios y que ha de llenarse, no en la solicitud, sino en el desempeño puntual de los deberes seculares. Es más que un mero medio económico, que puede dejarse a un lado cuando se han satisfecho las necesidades físicas. Es una finalidad espiritual, porque sólo en ella puede hallar el alma salud, y debe continuarse como un deber ético mucho después de haber cesado de ser una necesidad material. El trabajo así concebido ocupa el polo opuesto de las "buenas obras", como las comprendían, o mal comprendían, los protestantes. Eran, a su entender, series de transacciones singulares, desempeñadas como compensación de pecados particulares, o cediendo a la ansiedad de adquirir méritos. No se requieren del puritano meritorios actos individuales, sino una vida santa: un sistema en el cual cada elemento se agrupa en torno de una idea central, el servicio de Dios, despojada de

toda superfluidad, y a la cual se subordinan todos los intereses menores.

Su concepto de la vida se expresa en las palabras: "Déjate absorber totalmente en los negocios diligentes de tu legal vocación, cuando no te ejercites en el servicio más inmediato de Dios" [79]. A fin de profundizar su vida espiritual, el cristiano necesita estar dispuesto a estrecharla constantemente. "No es ciego ante la causa de hombre alguno; pero ve mejor ante la suya propia. Se circunscribe al círculo de sus propios asuntos, y no alimenta hogueras ajenas... Descubre su (la del mundo) falsedad y aprende, por lo tanto, a tener confianza en sí mismo siempre, y en los demás sólo en aquello que no pueda irrogarle perjuicios como consecuencia de la desilusión" [80]. No debe existir el vicio; "aquellos que son pródigos en el tiempo desprecian sus propias almas" [81]. Debe ser activa la religión, no sólo contemplativa. La contemplación es, ciertamente, una especie de indulgencia propia. "El abandono de esto (es decir, de la ocupación del cuerpo y del esfuerzo mental) y el decir: "oraré y meditaré", es como si vuestro criado rehusase hacer aquello más necesario y se entregase a las ocupaciones más fáciles y de menor importancia... Dios os ha impuesto la ocupación, de una manera u otra, para ganar el pan diario" [82]. No están más excusados del trabajo los ricos que los pobres, si bien pueden con justicia valerse de sus riquezas para la selección de alguna ocupación particularmente servicial para los demás. La codicia es un peligro para el alma, pero no es un peligro tan grave como la vagancia. "El agua estancada tiende a la putrefacción, y sería mejor maltratar el cuerpo y tenerlo sometido con trabajos forzados que acabar, con la pereza, naufragando en ella" [83]. Lejos de ser meritoria la pobreza, es un deber buscar una ocupación provechosa. "Si Dios os muestra una manera con la cual es posible obtener rendimientos mayores (sin causar con ello daño a vuestra alma o cualquiera otra), al rehusarla y optar por una ocupación menos útil os cruzáis en el camino de las finalidades de vuestra vocación y rehusáis continuar al servicio de Dios." No pueden tener cabida en la conducta cristiana el lujo, los placeres ilimitados o la extravagancia personal,

pues "cada penique que se pone a un lado... ha de hacerse en cumplimiento de la voluntad de Dios". Ha de evitarse incluso la devoción excesiva a los amigos y parientes. "Es un acto irracional, impropio, por lo tanto, de una criatura racional, amar a nadie más que lo que la razón nos permita... A menudo asalta este sentimiento la mente de los hombres para menguar su amor a Dios" [84]. Debe ser la vida cristiana, en fin, sistemática y organizada, obra de una voluntad de hierro y de una fría inteligencia. Debe de haber causado sorpresa en aquellos que han leído la cuenta que Mill da de su padre, el alcance del utilitarismo, que no se conformaba con ser una doctrina política, sino que se convertía en una actitud moral. Algunas de las anillas de la armadura del utilitario habían sido forjadas por los ministros puritanos del siglo XVII.

La aplicación práctica de estas generalidades al mundo de los negocios se expone en numerosas obras compuestas para fijar la conducta cristiana en las variadas relaciones de la vida. Si se ha de juzgar por los títulos —*La navegación espiritualizada, La economía casera espiritualizada, El tejedor religioso* [85]—, considerable debía ser la demanda de libros conducentes a la edificación profesional. *La Vocación del mercader*, por Richard Steele es un *espécimen* característico. El autor, después de verse privado de una vida rural por la Ley de Uniformidad, pasó los últimos años de su vida como ministro de una congregación en el Armourers Hall, de Londres, y es de presumir que llegase a comprender los requisitos espirituales de la City de su tiempo, cuando la edad heroica del puritanismo tocaba a su fin y el entusiasmo no era ya una virtud. Nadie que escribiese hoy un tratado de ética económica pensaría en dirigirse principalmente al tendero independiente, como la figura más representantiva de la comunidad de los negocios, y el libro de Steele arroja luz abundante sobre los problemas y la perspectiva de la burguesía en una época anterior a aquella en la cual el centro de la gravedad económica había cambiado del mercader sustancial al comerciante exportador, el capitalista industrial y el financiero.

Como Baxter, está familiarizado con las enseñanzas sobre la equidad de los negocios de anteriores autoridades. Tiene sus

dudas, sin embargo, acerca de su utilidad práctica. Es necesario evitar los fraudes manifiestos en materia de calidad y peso; un comerciante honesto no debe acaparar el mercado o "acumular dos o tres vocaciones para aumentar sus riquezas" o para oprimir al pobre, ni debe buscar más que una "razonable proporción de ganancias", ni estar al acecho para convertir "en útil mercado los apuros de los demás". Pero rechaza Steele, como inaplicables en la práctica, las diferentes normas objetivas de una ganancia razonable —costo de producción, *standard* de vida, precios habituales—, que se habían sugerido en épocas anteriores, y termina con la conclusión de que ha de juzgar el individuo por sí mismo. "En esto, como en otras muchas cosas, una conciencia recta debe ser juez del mercado."

En realidad, sin embargo, la nota característica de *La Vocación del mercader*, al igual que de la época en que se escribió, no se descubre en las reliquias de la doctrina medieval que perduran, embalsamadas en sus inocentes páginas, sino en el robusto sentido común, que impulsa al autor a deslizarse suavemente sobre los escrúpulos tradicionales, arrastrado por una ola de optimismo genial, si bien un poco filisteo. Porque es bastante cómoda su tesis principal: la inexistencia de un necesario conflicto entre la religión y los negocios. "La Prudencia y la Piedad son siempre buenas consejeras... Ganará bastante en ambos mundos quien sepa mantener en ellos su debida posición." Consiste su propósito en demostrar que se pueden obtener resultados agradables con la dedicación de los negocios —con las debidas reservas— al servicio de Dios, y poco es lo que tiene que decir acerca del casuísmo moral de la conducta económica, por estar saturado de la idea de que es el comercio en sí una especie de religión. El primer deber del comerciante es adquirir una visión plena de su vocación y usar después la inteligencia para mejorarla. "Él, que os ha prestado el talento, ha dicho también: "¡Valeos de él hasta que yo os llame!" Talento es vuestra fuerza, lo son también vuestros miembros y lo es igualmente vuestro tiempo. ¿Cómo es que permanecéis todo el día en la vagancia? Vuestro comercio es vuestra propia misión... Debéis atender vuestra propia

viña... En ella han de ser expuestos... vuestros conocimientos, fantasías y recuerdos." Lejos de existir, pues, un choque inevitable entre los requisitos de los negocios y las exigencias de la religión, ambas cosas se dan la mano. Por una dispensación afortunada, las virtudes que se piden a un cristiano —diligencia, moderación, sobriedad, ahorro— son las mismas cualidades que conducen más fácilmente a los triunfos comerciales. La prudencia es la base de todo, y la prudencia no es más que otro nombre para designar "la sabiduría divina que viene y fija los límites debidos" a sus gastos, "y enseña al comerciante a vivir un poco por debajo, más bien que por encima, de sus ingresos". A continuación viene la industria, y la industria es conveniente y meritoria a la vez. Evitará que el comerciante "frecuente, y frecuente innecesariamente, las tabernas", y lo pegará a su tienda, "donde se puede esperar más confiadamente la presencia y la bendición de Dios".

Si la virtud es ventajosa, el vicio es ruinoso. Las malas compañías, la especulación, el juego, la política y "un exagerado celo" religioso: he aquí las cosas que arruinan al comerciante. No quiere esto decir que se abandone la religión. Todo lo contrario: "ha de ejercitarse en el uso frecuente de las santas jaculatorias". Pero es de lamentar ese hábito, tan contrario a los negocios, de "abandonar los asuntos necesarios del hombre con el pretexto de la adoración religiosa". El cristiano sincero ha de evitar la caída en estas faltas, frecuentes e infrecuentes por igual; no debe, es verdad, engañar u oprimir al vecino; pero no necesitaba para ello huir al otro extremo, animado por un celo excesivo o "negándose a recoger las ventajas que Dios y la Providencia depositan en sus manos". Mediante una especie de feliz armonía preestablecida, como la descubierta en una edad posterior entre las necesidades de la sociedad y el interés propio del individuo, el éxito en los negocios es en sí casi una demostración de gracia espiritual, porque es una prueba de que se ha ocupado fielmente el hombre en su vocación y de que "ha bendecido Dios su profesión". "Nada tiene valor en la vida de un hombre, salvo lo que haga en el cumplimiento de su vocación... Después de atender a la salvación del alma, el cuidado y las actividades (de un comer-

ciante) consisten en su vocación y en ir con ella tan lejos como sea posible."

Cuando era el deber tan provechoso, ¿no podría ser también un deber la acumulación de ganancias? Así argüían los discípulos honestos de míster Gripeman (cógelotodo), el maestro de Lovegain (amordeganancias), un pueblo comercial del condado de Coveting (Codicia), en el Norte [87]. La inferencia era ilógica, pero ¡cuán atractiva! Cuando el reverendo David Jones cometió la indiscreción de predicar un sermón en St. Mary Woolnoth, en Lombard Street, contra la usura, tomando como texto "Los fariseos, que eran codiciosos, escucharon todas estas cosas y se burlaron de Cristo", su carrera en Londres se terminó de una manera abrupta [88].

Permanecen los resortes de la conducta económica en regiones raras veces penetradas por los moralistas, y la sugerencia de una reacción directa de la teoría sobre la práctica sería paradójica. Pero si las circunstancias que determinan que ciertas clases de conducta que rendirán provecho son económicas, aquellas que deciden que serán objeto de aprobación general, son, sobre todo, morales e intelectuales. Para que las convenciones sean adoptadas con verdadero entusiasmo, para que no sólo sean toleradas, sino aplaudidas, y pasen a convertirse en la costumbre de una nación y la admiración de sus filósofos, ha de estar presente tanto la segunda condición como la primera. Son vulgaridades de todo tiempo, que no necesitan particular hincapié, la insistencia de los hombres en los motivos pecuniarios, la fuerza del egoísmo económico y el apetito de ganancias. Lo verdaderamente significativo está en el cambio de *standards* que convirtieron una natural debilidad en una resonante virtud. Después de todo, parece que puede servir el hombre a dos amos, porque —tan felizmente se han dispuesto las cosas en este mundo— puede recibir el pago de uno mientras trabaja para el otro. Entre la denuncia anticuada de la codicia despiadada y el aplauso de última hora otorgado a la empresa económica, tendieron un puente de plata los argumentos que insisten que es la empresa en sí el descargo de un deber impuesto por Dios.

En el año 1690 apareció un folleto intitulado *A Discourse*

of Trade, por N. B., M. D. [89]. Notable por su culta exposición de las teorías convencionales de la balanza comercial, es un buen *espécimen* de un *genus* indiferente. Por ser de quien es, es más importante que por lo que contiene. Porque N. B. era el doctor Nicholas Barbon, y el doctor Nicholas Barbon, perito en cuestiones monetarias, adelantado en los negocios de seguros y partidario entusiasta de los Bancos rurales, era hijo de aquel Barebone "Realce de Dios", por la parodia de cuyo mote mágico una posteridad cínica registró su juicio acerca de la breve comedia del Dominio de los Santos sobre los ingleses laodicenses. La reacción del rigor puritano a la licencia de la Restauración es la más familiar de las vulgaridades. La reacción hacia un materialismo mundano fué más gradual, más general y, en último término, de mayor importancia. La lascivia del cortesano hallaba una contrapartida decorosa en las orgías económicas del mercader y el comerciante. Devotos, no de Baco, sino de una divinidad más exigente y más provechosa, celebraban el alivio que les trajo el descrédito de un idealismo excesivamente ardoroso sumiéndose con redoblado celo en la agradable fiebre de ganar y perder dinero.

Ha sido menos abrupta de lo que a primera vista pudiera suponerse la transición del anabaptista al agente de negocios. Los moralistas puritanos le habían preparado el camino, por muy otra que fuese su intención. Al hacer hincapié en el deber moral de la actividad incansable, del trabajo como un fin, y nunca como un medio; en los peligros del lujo y la extravagancia, en la visión y el ahorro, en la moderación, la disciplina y el cálculo racional, habían creado el ideal de una conducta cristiana que canonizó como principio ético la eficiencia que predicaban los teoristas económicos como el específico que remediaría los desórdenes sociales. Era esto tan cautivador como nuevo. Había parecido a generaciones incontables de pensadores religiosos que estaba expresada la máxima fundamental de la ética social cristiana en las palabras de San Pablo a Timoteo: "Contentémonos con tener comida y vestido. Porque el amor al dinero es la raíz de todos los males." Ahora, mientras el mundo, como en todo tiempo, intentaba echar abajo las puertas de la ciudadela, dentro de ella, sus

propios defensores daban forma a *standards* nuevos. Había descubierto el ejército sitiado que las invasoras hordas de apetitos económicos no eran un enemigo, como se supuso, sino un aliado. La meta del cristiano esfuerzo no se contentaba con la satisfacción de las necesidades de la vida cotidiana, sino con un incremento y expansión ilimitados. Pasó el tema central del argumento del consumo, en el cual habían parado la atención los sabios de otras épocas, a la producción. La acumulación sistemática y metódica, no la caridad fácil y generosa, ganó el aprecio y la estimación que pertenecen al siervo bueno y fiel. El comercialismo astuto y calculador, que mide todas las relaciones con el rasero de las ventajas pecuniarias; la tendencia adquisitiva, que no halla reposo mientras queda un competidor que vencer o más ganancias que conquistar. el amor al poder e influencia sociales, y la sed de riquezas económicas, estos apetitos incontenibles habían provocado desde tiempo inmemorial las advertencias y denuncias de santos y sabios. Zambullidas en las aguas purificadoras del puritanismo de la época posterior, las cualidades que habían sido calificadas como vicios sociales en épocas menos progresivas surgían ahora en forma de virtudes económicas. Pero surgían también en forma de virtudes morales. Porque no existe el mundo para ser disfrutado, sino para ser conquistado. Sólo su conquistador merece el nombre de cristiano. Para una filosofía semejante, la pregunta: "¿Qué será provechoso al hombre?" no lleva en sí el menor peligro. Al ganar el mundo, gana igualmente la salvación del alma.

La idea del progreso económico como una finalidad que ha de buscarse conscientemente, si bien iniciando ante él una retirada gradual, había sido poco familiar a la mayoría de las generaciones inglesas de anteriores épocas, en las cuales el tema de los moralistas consistía en afirmar los peligros de la avaricia irrefrenable, y el objetivo principal de la política pública, en consolidar la estabilidad de las relaciones tradicionales. Halló una nueva santificación en la identificación del trabajo y la empresa con el servicio de Dios. La magnífica energía que cambió en un siglo la faz de la civilización ma-

terial estaba destinada a nutrirse de ese estado de ánimo. Con los preceptos del mismo credo obligatorio se llegaría a rendir adoración a la productividad, a una productividad cada vez mayor, santificando el esfuerzo esclavo y arrastrado del millonario en la misma medida que el de sus infelices criados.

El desenvolvimiento social se mueve con una lógica cuyas inferencias permanecen largamente postergadas, y el día de sus aplicaciones más remotas no había alboreado todavía. La versión de la ética cristiana expuesta por el puritanismo en algunas de sus fases posteriores, se hallaba aún en su vigorosa juventud. Pero marchaba adelante, cara al viento, con el velamen hinchado. Había topado con un aliado inconsciente en la preocupación por los intereses económicos, que halló expresión en el entusiasmo que sentían los políticos aficionados a los negocios por la *Machtpolitik*. El juvenil *Commonwealth*, rival de Holanda "por la más hermosa señora del mundo: el comercio" [90], no contaba todavía dos años cuando emprendió el primer ensayo de imperialismo económico. Una "guerra comercial a cara descubierta", según el veredicto de Clarendon [91] sobre la guerra holandesa de 1665-7, provocada por la Real Compañía Africana. Cinco años más tarde, Shaftesbury encrespó la City contra Holanda con el grito de *Delenda est Carthago*. Las finanzas guerreras del Protectorado habían obligado a Cromwell a solicitar el favor de holandeses y judíos con tanto empeño como el de los capitalistas nativos, y el Gobierno impecunioso de la Restauración estaba en manos de aquellos sindicatos de joyeros cuya rapacidad halló el Canciller, un superviviente de la época anterior al diluvio, cuando los aristócratas odiaban aún a la plutocracia advenediza, no poco repugnante [92].

El progreso contemporáneo del pensamiento económico fortificó en no menor grado la actitud que glorificaba las virtudes económicas. La ciencia económica se desarrollaba en Inglaterra, no, como sucedía en Alemania, a la manera de la doncella de la Administración pública; ni, como acontecía en Francia, a través de las especulaciones de los filósofos y los hombres de letras, sino como intérprete de los intereses prác-

ticos de la City. Con la excepción de Petty y Locke, sus expositores más eminentes eran los hombres de negocios, y las cuestiones que estimulaban su interés eran, más que las de producción y organización social, las del comercio y las finanzas: la balanza comercial, aranceles, réditos, circulación monetaria y créditos. El desarrollo de la Aritmética Política después de la Restauración, profundamente influenciada, como lo estaba, por la filosofía cartesiana y el progreso de las ciencias naturales, estampó su individualismo espontáneo e indoctrinado con el sello de una ortodoxia teórica. "El conocimiento —escribió el autor del prefacio a la obra de uno de los eminentes expositores de la nueva ciencia— en gran escala se va convirtiendo en una cosa mecánica" [93]. El análisis exacto de las condiciones naturales, el cálculo de las fuerzas y las presiones, la reducción de lo complejo a los términos de la operación de fuerzas simples, constantes y capaces de medida, eran los prejuicios naturales de una edad interesada principalmente en la física y las matemáticas. Consistía su objeto en "expresarse en términos de número, peso o medida; en valerse sólo de los argumentos sensibles, y en no prestar atención más que a aquellas causas que tienen un fundamento visible en la naturaleza, dejando aquellas que dependen de las mentes, opiniones, apetitos y pasiones mutables de personas particulares a la consideración de los demás" [94].

En una atmósfera así, el casuísmo moral, que había ocupado un lugar tan amplio en el examen anterior de los temas sociales y económicas, parecía ser la voz de una superstición anticuada. Es más: el principal dogma económico del mercantilismo guardaba afinidad con el principal dogma ético del puritanismo, cosa que era tanto más sorprendente por ser la coincidencia en absoluto inintencionada. Para el primero, la protección, no el consumo, era el eje del sistema económico, y, por motivos que al lector moderno parecen ocultar una curiosa perversión, se aplaudía el consumo sólo por ofrecer nuevas salidas a la energía productora. Para el último, eran virtudes cardinales precisamente aquellas que hallan su expresión más natural en el agotador esfuerzo de la industria y el comercio.

Eran condiciones típicas de una venturosa vida de negocios, en los días anteriores a las sociedades anónimas, la intensidad y celo en el trabajo, la concentración, el sistema y el método, la iniciativa que quebrantó la rutina y la visión que postergó el presente ante el futuro. Los consejos como los que daba el reverendo Mr. Steele a su congregación de la ciudad tenían el propósito admirable de prestar a estas arduas excelencias un estado y una justificación ennoblecidas. La enflaquecida diosa Abstinencia, a la que puso Mr. Keynes en evidencia, en un pasaje de brillante indiscreción, como la tutelar divinidad de la Inglaterra victoriana, fué introducida al austero esplendor de su nicho asceta por las manos piadosas de los moralistas puritanos.

Topaban estas enseñanzas con oídos bien dispuestos. Los *Dissenters* de medios y posición social, excluídos de una participación directa en la vida pública por leyes especiales, se abalanzaron de cuerpo y alma sobre la profesión del comercio y las finanzas, única alternativa que se les ofrecía, y lo hicieron con tanto mayor buen deseo, ya que la religión bendecía su vocación. Si se conformaban, el carácter que les daban los críticos —"llenos de prejuicios, descansando demasiado en sus propias apreciaciones..., desagradecidos..., como si nada debiesen a hombre alguno..., orgullosos, considerándose a sí mismos los únicos favoritos de Dios y las únicas personas sabias y virtuosas entre los hombres" [95]— les predisponía hacia la izquierda en materias de Iglesia y Estado. Los nombres de los magnates comerciales del día prestan algún crédito a la sugerencia de la afinidad entre el radicalismo religioso y la perspicacia para los negocios, que expresaron los coetáneos envidiosos con la sorna de frases como el "anciano usurero presbiteriano", "los tacaños devotos" y el "Ishban opresor" [96]. Los cuatro miembros de Londres elegidos en 1661, no sólo desempeñaron los acostumbrados cargos civiles, sino que ocuparon entre sí el puesto de gobernador de la East India Company, el de vicegobernador de la Levant Company y la gerencia de las compañías Salters y Drapers; se decía que dos de ellos eran presbiterianos y los otros dos independientes [97]. Del comité de figuras relevantes en el mundo de los negocios que aconsejaban al Gobierno de Carlos II en cuestiones de política comercial, algunas, como sir Patience Ward y Michael Godfrey, representaban el ultraprotestantismo de la City, mientras que otras, como Thomas Papillon y los dos Houblons, eran miembros de la Iglesia hugonote francesa de Londres [98]. A pesar de la amarga rivalidad comercial con Holanda, tanto el capital como las ideas de Holanda hallaban en Londres acogida entusiasta [99]. Sir George Downing, enviado de Carlos II en La Haya, quien trató de aclimatar en Inglaterra los métodos bancarios holandeses, y quien, según Clarendon, había sido uno de los intrigantes que prepararon la guerra de 1665-7, había mimado la severidad puritana de Salem y Harvard y había sido capellán en el regimiento del coronel Okey [100]. Paterson, que suplió la idea de una corporación bancaria anónima que popularizó Michael Godfrey en la City y sacó adelante Montagu en el Parlamento, era, como Law, el magnífico, agente de una compañía escocesa, quien había pululado por La Haya en los días en que era hogar de los desconsolados *Whigs* [101]. Yarranton, el más ingenioso de los promotores, había sido oficial en el ejército parlamentario, y consistía su libro en un dilatado sermón sobre las virtudes de los holandeses [102]. Defoe, que escribió el idilio de la burguesía en su *Complete English Tradesman*, nació de padres no conformistas y había sido educado para el ministerio antes de haberse aventurado, después de fracasar en los negocios, por la senda de la política y la literatura [103]. En su admirable estudio de la industria metalúrgica, había demostrado Mr. Ashton que los patronos más eminentes del siglo XVIII pertenecían en general a la Iglesia puritana [104]. Su prototipo en el siglo XVII había sido el amigo de Baxter, Thomas Foley, "quien, empezando casi sin nada, llegó a percibir de sus fundiciones 5.000 libras o más anualmente" [105].

Para una generación así, el credo que transformó la adquisición de riquezas de un miserable esfuerzo o una tentación en un deber moral, era el néctar que amamanta a los leones. No había necesidad de arrojar la religión de la vida

práctica; bastaba con que la misma religión le diese unos cimientos de granito. En aquella favorable atmósfera de la empresa económica, la ética del movimiento puritano ofrecía algún parecido con la que aparece más tarde asociada al nombre de Smiles. No había gran disimilirud entre el buen cristiano y el hombre económico.

IV

EL NUEVO REMEDIO PARA LA POBREZA

El elogio de ciertas cualidades implica la condenación de las costumbres y las instituciones con ellas en conflicto. La aceptación de las virtudes económicas por la ética puritana, en una época en la cual estas virtudes eran menos frecuentes aún que hoy en día, prestó un estímulo oportuno a la eficiencia económica. Pero modificó, natural aunque inintencionalmente, la tradicional actitud hacia las obligaciones sociales. No había una sola causa singular que respondiese del desenvolvimiento del individualismo espontáneo, si bien indoctrinado, que llegó a ser el rasgo dominante de la vida pública inglesa un siglo antes de que Adam Smith diese forma a su filosofía propia. Pero acaso no sea caprichoso el observar, con simultaneidad a otros importantes movimientos en el mundo de los asuntos públicos —el descrédito del ideal de un gobierno paternal y autoritario, la quiebra del dominio centralista sobre la administración local, el dislocamiento producido por la Guerra Civil, la expansión del comercio y el alejamiento de la industria de sus emplazamientos acostumbrados—, en la ética del puritanismo una fuerza que contribuía al cambio en la política social que ya estaba en evidencia a mediados de siglo.

Es imposible a la más noble de las doctrinas eludir su propia sombra. ¡Cuán necesario es pedir con insistencia que

se viva la vida cristiana en el desempeño celoso de los deberes privados! Y, sin embargo, ¡cuán fácil es pervertir esto aceptando la sugerencia de que no existen vitales obligaciones sociales distintas o contrarias a ella! ¡Cuán cierto e indispensable es insistir en que es responsable el individuo, a quien nadie puede salvar, ni sus hermanos, y que la esencia de la religión es el contacto del alma con su Hacedor! ¡Pero cuán fácil es abandonar esta verdad y caer en la sugerencia de que la sociedad es irresponsable, de que nadie puede ser valedor de su propio hermano, de que el orden social y sus consecuencias no llegan siquiera a formar el andamiaje que permita al hombre escalar mayores alturas, sino algo externo, extraño y sin trascendencia: algo que es, en el mejor de los casos, indiferente a la vida del espíritu, y en el peor de los casos, del dominio de la letra que mata y el punto de apoyo para las obras que entrampan el alma en el sueño de la muerte! Al hacer hincapié en que el Reino de Dios no es de este mundo, no se escapó siempre el puritanismo de la sugerencia de que este mundo no es parte del Reino de Dios. Víctima complaciente de esa falsa antítesis entre el mecanismo social y la vida del espíritu, que estaba destinado a tiranizar el pensamiento religioso inglés a lo largo de los dos siglos venideros, entronizó la religión en los dominios privados del alma individual, aunque no sin algunos suspiros de sobria satisfacción al renunciar a los dominios de la sociedad. Ha comentado el profesor Dicey sobre la manera en la cual "la invocación de los evangélicos a la religión personal corresponde a la que los liberales *benthamitas* hacían de la energía individual"[105]. La misma afinidad entre intereses religiosos y sociales halló una expresión más clara todavía en el movimiento puritano del siglo XVII. El individualismo en la religión condujo a una moralidad individualista de manera insensible, si bien no totalmente lógica, y la moralidad individualista a un desquiciamiento del significado de la formación social comparada con el carácter personal.

Tenemos un ejemplo práctico de este cambio de énfasis en el trato que se dió a las cuestiones de encierros y pauperismo.

Durante siglo y medio, el avance de la política que tenía como resultado cercar las propiedades para convertirlas en pastos, había sido un problema palpitante que conducía, de tiempo en tiempo, a violentas agitaciones. Durante la mayor parte de este período, desde Latimer, en la cuarta década del siglo XVI, hasta Laud, en la cuarta década del siglo XVII, la actitud general de los propagandistas religiosos había sido condenatoria. Contra la despoblación se lanzaban sermones y más sermones y folletos y más folletos, por no decir nada de los estatutos y las comisiones investigadoras. El llamamiento que con ello se hacía alcanzaba, no sólo a la política pública, sino a la religión. El campesino y el señor feudal, en grados diferentes, son miembros de una comunidad cristiana dentro de la cual el principio de la caridad debe frenar los corrosivos apetitos de ganancia económica. En una corporación rústica de esta clase, unida por obligaciones mutuas, ningún hombre puede sacar todo el provecho posible de su posición, porque a ningún hombre le es permitido vivir fuera de los límites del "organismo religioso".

Cohibida por la magistratura honoraria de los señores feudales, quienes habían sido agentes obstructores de la administración local, había sido siempre intermitente la aplicación práctica de estas doctrinas, y cuando el *Long Parliament* arrancó de las manos de la Corona el instrumento del derecho administrativo, cesó definitivamente. Pero la política de Westminster no era la misma que la de los burgos y aldeas. Los acontecimientos que para los parlamentarios aristócratas parecían venir a cerrar el período revolucionario, para el ala izquierda del ejército revolucionario parecían sólo venir a iniciarlo. En aquella primera y más turbulenta de las democracias inglesas, donde la pelliza enseñaba al general la política de las Escrituras, el tema de la conversación no tenía bastante con la reconstrucción política y pedía también la reconstrucción social. En el programa de los *Levellers*, que en grado superior a cualquier otro grupo podía considerarse el medio de expresión de las aspiraciones de las clases menos privilegiadas, no sólo se incluía la demanda de parlamentos anuales o bienales, sufra-

gio universal, la redistribución de los escaños en proporción a la población y la supresión del derecho de veto de la Cámara de los Lores, sino que "han de dejarse abiertos todos los encierros de campos de pastoreo y otros terrenos comunales, o, de ser cercados, esto se hará únicamente en beneficio de los pobres" [107]. El comunismo teórico, repudiado por los principales *Levellers,* halló expresión en la agitación de los *Diggers* (cavadores), en cuyo nombre Winstanley argüía que "al ver que las gentes comunes de Inglaterra, por el consentimiento conjunto de persona y bolsa, han arrojado a Carlos, nuestro opresor normando... ha de volver ahora la tierra a manos de aquellos que la conquistaron, esto es, las gentes comunes", y que la victoria del rey no será completa mientras "nosotros... seguimos siendo los esclavos del poder cortesano que radica en las manos de los señores feudales" [108].

La presión ejercida para lograr una reforma a fondo no procedía sólo del visionario y el fanático. Cuando el desbaratamiento de la autoridad tradicional parecía de momento volver de nuevo todas las cosas, surgieron también a la vida los resquemores locales, enterrados bajo el peso de siglos de sorda opresión, y en varios condados centrales se alzaron los campesinos y empezaron a echar abajo las cercas. En Leicester, donde había rumores en 1649 de un movimiento popular para acabar con los encierros de un bosque vecino, el concejo de la ciudad se dispuso a obrar por su cuenta. Se presentó una petición en la cual se exponían los males económicos y sociales del sistema de los encierros y se proponían medidas para contener su extensión, consistentes en la designación de una comisión sin cuyo permiso no se podría cercar una sola finca. Se pidió a un ministro local que presentase la petición al Parlamento, "que aún tenía un ojo abierto y un oído atento para poner remedio a los males comunes de la nación" [109]. El agente escogido para representar a la ciudad en este caso fué el reverendo John Moore, un panfletista prolífico, quien durante varios años había atacado al señor feudal, que era causa de la baja del censo de población, con todo el fervor de Latimer, aunque también con bastante menos buena suerte.

Medio siglo antes, a las agitaciones de esta clase habría seguido la aprobación de leyes contra la despoblación y el nombramiento de comisiones reales. Pero en los diez años desde la convocatoria del *Long Parliament,* había empezado a cambiar toda la actitud de la política pública hacia este movimiento. Las confiscaciones, las componendas y los impuestos de guerra habían tenido como consecuencia una revolución en la distribución de la propiedad similar, en más reducida escala, a la que tuvo lugar cuando la Reforma. Al cambiar de manos la tierra, se vieron sacudidas las relaciones acostumbradas y se crearon nuevos intereses. Salían adelante los encierros, como se lamentaba Moore [110], por medio de pleitos judiciales que acababan en decretos de Chancery. No se podía esperar que los mercaderes de la City y los miembros del *Committee for Campouding* (Comisión para la reagrupación de fincas), algunos de los cuales habían topado en la especulación con la propiedad rural un negocio provechoso, escuchasen con entusiasmo una proposición para dar nueva vida a la antigua política de acabar con los encierros mediante la intervención del Estado, de lo cual se quejaban los señores desde hacía más de un siglo.

En estas circunstancias, no es extraño que los reformadores se encontrasen con que el oído atento del Parlamento era impenetrablemente sordo a las quejas de los campesinos. Ni siquiera había cambiado tan sólo el ambiente político y económico. Igualmente profunda era la revolución en el pensamiento. La base teórica de la política de protección al campesino mediante la limitación de los encierros partía del concepto de la propiedad que consideraba sus derechos y deberes como algo inextricablemente entrelazado. La propiedad no era meramente una fuente de ingresos; era una función pública y su uso estaba limitado por las obligaciones sociales y las necesidades del Estado. Con una doctrina semejante, no podían llegar a una tregua las clases que habían marchado a la vanguardia en la lucha contra la monarquía. Desaparecieron finalmente sus últimos vestigios cuando acabó el Parlamento de la Restauración con los arriendos militares e impuso a la nación, en

forma de un sobreimpuesto, la carga financiera que habían llevado ellos hasta entonces.

Dió Locke expresión a la teoría que vino a ocupar su lugar, y que casi se convirtió en religión en el siglo XVIII, cuando describió que la propiedad es un derecho anterior a la existencia del Estado, y arguyó que "el poder supremo no puede privar a hombre alguno de cualquier parte de su propiedad sin su consentimiento". Pero Locke no hizo más que lanzar al molde filosófico ideas que se habían forjado en el duro choque de las luchas políticas y que ya eran cosas comunes entre señores y comerciantes. En sus réplicas a los demócratas en el ejército, Ireton y Cromwell habían dado expresión a los puntos de vista sociales que sostenía aquella parte del movimiento puritano que era más influyente social y políticamente. Consistían en afirmar que sólo los campesinos emancipados podían realmente constituir el organismo político, y que podían hacer de sus propiedades lo que les viniese en gana, sin estar limitados por obligaciones hacia un superior o por la necesidad de consultar a las masas, que eran únicamente arrendatarios incidentales, sin un interés fijo o participación en la tierra del reino" [11].

Naturalmente, este cambio de ideas produjo reacciones profundas en la política agraria. Lo que anteriormente era una actitud recomendable a toda persona celosa del bienestar público pasó al descrédito, por ser considerado como el programa de una secta de radicales religiosos y políticos. Cuando el comandante general Whalley presentó en 1656 un proyecto de ley para regular y restringir los encierros de terrenos comunales, preparado, al parecer, siguiendo las líneas generales de los acuerdos municipales de Leicester, surgió un griterío inmediato de los miembros del Parlamento, quienes se quejaban de que "destruiría la propiedad", y se le negó al proyecto una segunda lectura [112]. Después de la Restauración, la corriente marchó con mayor fuerza en la misma dirección. Los encierros eran la gran preocupación de los señores. Los especializados en la materia los defendían por razones económicas y empezaron a salir del Parlamento disposiciones que facilitaban este movimiento. Aunque la técnica del sistema estaba

todavía en pañales, había cristalizado ya la actitud que había de ser decisiva en el siglo XVIII.

El cambio de política fué sorprendente. No se limitaron los motivos a que las condiciones políticas hacían omnipotente la clase terrateniente y a que la *señoriarquía* realista, que volvió de nuevo a sus saqueadas propiedades feudales en 1660, no estaba para contemplaciones y menos para tolerar la vuelta, con el Gobierno de Carlos II, de la intervención administrativa en los derechos de propiedad que había desencadenado sus iras contra el Gobierno de Carlos I. En realidad, el cambio tuvo lugar en la opinión hacia las cuestiones sociales, cambio que se registró en no menor grado entre las gentes religiosas. La busca del interés propio económico, que es ley de la naturaleza, se va identificando en el sentimiento de los piadosos con la operación de un plan providencial, que es ley de Dios. Con los encierros aumentaría la producción de lanas y granos. Cada hombre sabe mejor que nadie lo que su tierra está en condiciones de producir, y el mejor servicio que se puede hacer en bien del interés general consiste en dejarle en absoluta libertad. "Es una máxima innegable que cada cual, guiado por la naturaleza y la razón, hará aquello que mejor sirva a sus intereses... Y lo que estimule el bienestar de las personas individuales redundará en beneficio del público en general" [113].

Es significativo que las consideraciones de esta clase fuesen expuestas por un ministro de la Iglesia y no por un economista. Porque el argumento era ético tanto como económico, y cuando Moore apelaba a los preceptos de la moralidad tradicional para poner freno a los intereses pecuniarios provocó la réplica, consistente en que una atención juiciosa a los intereses pecuniarios era parte esencial de una moralidad progresista. Lo que más necesitaban los pobres para su salud espiritual era, por usar una palabra favorita de la época, "regulación", y la regulación es sólo posible cuando se trabaja a cubierto de las miradas de un patrono. Para los austeros moralistas de la Restauración, la primera y más abandonada virtud del pobre es la laboriosidad. Los derechos comunes estimulan el ocio al ofrecer un medio de vida precario

y desmoralizador a los hombres que debieran trabajar para un patrono. No debe sorprender, por lo tanto, que las advertencias de los rectores religiosos sobre la maldad que representaba el unir unas tierras a otras para ensanchar los dominios de propiedad del señor hubiesen cesado casi por completo. Los encierros, considerados desde largo tiempo como el ejemplo de la codicia desmedida, ya no sólo se consideran como una conveniencia económica, sino que son tenidos por algo moralmente beneficioso. Baxter, con toda su escrupulosidad —y debido en parte quizá a esta misma escrupulosidad—, difiere de la mayoría de los *divines* que le precedieron, al expresar una aprobación limitada de la política de los encierros "cuando el hombre piadoso la lleva a cabo con moderación", por la razón característica de que el amo puede establecer un régimen de disciplina moral entre sus gentes, cosa que no sería posible si éstas trabajasen por su cuenta. Lo que importa, pues, no son las circunstancias, sino el carácter. Si salen perdiendo como campesinos, eso llevan de ventaja como cristianos. Más importantes que el mero ambiente material son las oportunidades que se ofrecen para la edificación espiritual. ¡Sólo faltaba que el ambiente material no se incluyese entre las fuerzas que determinan la capacidad del hombre para sentirse edificado!

El estado de ánimo que deploraba que la aldea con propiedades comunales no fuese una escuela de las virtudes más severas, se revolvió con mayor energía todavía contra las cuestiones del pauperismo y el socorro de los pobres. No existe ningún otro dominio de la vida social en el cual se revele más claramente la formación de una nueva escala de valores forjados a golpe de martillo sobre el yunque puritano. En las pequeñas comunidades de campesinos y artesanos que integraban la Inglaterra medieval, todos, cuando el Cielo enviaba una mala cosecha, morían juntos de hambre, y la miseria de los enfermos, los huérfanos y los ancianos era considerada como una calamidad personal más que como un problema social. Aparte de los pocos teoristas precoces que indicaban la existencia de la necesidad de un sistema universal y secular que atendiese las necesidades de los pobres, la enseñanza más

característica de los escritores medievales había consistido en que la ayuda del necesitado era obligación primaria del hombre de medios. Santo Tomás, quien es típico en esta cuestión, cita con aprobación las duras palabras de San Ambrosio contra aquellos que se pegan al pan del hambriento, insiste en que la propiedad es un usufructo y termina con la conclusión —una conclusión que no siempre se extrae de esa abusada frase— de que la negación de limosnas cuando existe una necesidad notoria y urgente es un pecado mortal [114]. El sentimiento popular había otorgado un esplendor casi místico tanto a la pobreza como a la compasión con la cual se aliviaba, pues los pobres eran los amigos de Dios. En el mejor de los casos, los pobres eran tenidos por la representación de nuestro Señor de manera peculiarmente íntima —"en esa secta (como dijo Langland) nuestro Salvador rescató a la humanidad"—, y el autor de un manual religioso estimó necesario explicar que el rico, como tal, no resulta necesariamente repugnante a Dios [115]. En el peor de los casos, consideraban las gentes que las oraciones del pobre valían mucho, y que el pecador podía escaparse del infierno arrojando un mendrugo de pan al pobre, aun cuando fuese acompañado de una maldición. Las limosnas dadas hoy se recibirán, mil veces multiplicadas, cuando emprenda el alma el viaje pavoroso a través de brezos y devastadoras llamas.

If ever thou gavest hosen and shoon
Everie nighte and alle,
Sit thee down and put them on,
And Christe receive thy saule.

If hosen and shoon thou gavest nane,
Everie nighte and alle,
The whinnes shall pricke thee to the bare bane,
And Christe receive thy saule.

....

If ever thou gavest meat or drinke,
Everie nighte and alle,
The fire shall never make thee shrinke,
And Christe receive thy saule.

If meate or drinke thou gavest nane,
Everie nighte and alle,
The fire will burne thee to the bare bane,
And Christe receive thy saule.

This ae nighte, this ae nighte
Everie nighte and alle,
Fire, and sleete, and candle-lighte,
And Christe receive thy saule [116] *

Los *divines* ingleses del siglo XVI afirmaron con redoblado empeño el carácter social de la riqueza, que había sido la esencia de la doctrina medieval, precisamente porque el creciente individualismo de la época amenazaba el concepto tradicional. "El pobre —predicó Latimer— tiene título a los bienes del rico, por lo cual debe el rico permitir al pobre que llegue hasta tomar parte de sus riquezas para ayuda y confort suyo" [117]. Ni había desaparecido tampoco aquella soberana indiferencia

* Si calceta y zuecos dieses,
una noche y todas,
sentarte a ponerlos puedes,
y Cristo tu alma bendecirá.

Si calceta y zuecos niegas,
una noche y todas,
trasgos hasta te han de roer
para que Cristo tu alma pueda acoger.

....

Si carne y bebida dieses,
una noche y todas,
nunca el fuego te tocará,
y Cristo tu alma acogerá.

Si de carne y bebida nada dieses,
una noche y todas,
el fuego hasta los huesos te consumirá,
y así Cristo tu alma purificará.

Esta noche, ¡oh!, esta noche,
esta noche y todas,
fuego, truenos y candelitas alumbrará,
y Cristo tu alma acoger podrá.

hacia los rigores del cálculo económico cuando, bajo la influencia, en parte de los representantes humanitarios del Renacimiento como Vives, en parte también de los reformadores religiosos y en parte, finalmente, de su propia ambición por recoger todos los hilos de la administración social en sus manos, los estadistas del siglo XVI se dispusieron para la organización de un sistema secular de ayuda al pobre. En Inglaterra, después de tres generaciones en las cuales se intentó acabar con la vagancia mediante la aplicación de medidas policíacas odiosamente brutales, se llegó al fin a la admisión capital de que la causa de este mal consistía en los desniveles económicos mucho más que en la pereza personal, y que el látigo nada podría contra el hombre que tiene que pordiosear o morir de hambre. Fueron resultado de esto las célebres leyes que imponían una tarifa mínima obligatoria de ayuda al pobre y que se diese trabajo a todas las personas en condiciones para ello. Alerta el Consejo Privado para evitar los desórdenes, ejerció gran presión sobre los jueces aletargados, y hasta llegar a la Guerra Civil funcionó el nuevo sistema con bastante regularidad. Pero nunca se había pensado que la *Poor Law* * isabelina llegase a ser, con desastrosos resultados, en el siglo XVIII y comienzos del XIX, la única medida para contener los estragos del sufrimiento económico. Si bien facilitaba el socorro, era el último eslabón de una cadena de disposiciones —la evitación de los desahucios, el control del abastecimiento y precios de los alimentos, el esfuerzo por estabilizar las ocupaciones y evitar el despido innecesario de trabajadores— con la que se proponía

* La legislación en favor de los pobres, *Poor Laws* como se les designa en inglés, tiene su origen en las condiciones especiales que trajo al ambiente la decadencia del feudalismo y la presencia de una gran abundancia de pordioseros que eran atendidos hasta entonces por los señores feudales y, sobre todo por los monasterios. En 1531 ya se pasaron en Inglaterra disposiciones concediendo licencia a los pobres y necesitados para pedir limosna, y cuatro años después se prohibía en absoluto la mendicidad. Se disponía, además, que los pobres fuesen atendidos por sus respectivas parroquias, que se enseñase un oficio a sus hijos, etc.; pero debido a la falta de fuerza obligatoria de estas disposiciones, para la recaudación de fondos con que llevarlas a cabo, su aplicación fué muy defectuosa. Las exhortaciones del párroco en

mitigar las fuerzas que hacían necesario el socorro. Aparte de la *Poor Law,* fueron abundantes los primeros cuarenta años del siglo XVII en actos de caridad privada que fundaban asilos para los pobres y hospitales y creaban fondos para combatir el desempleo o prestar ayuda a los mercaderes necesitados. Seguía invocándose la religión, que rendía a la pobreza una especie de reverencia.

It was Thy choice, whilst Thou on earth didst stay,
And hadst not whereupon Thy head to lay [118].

(Fué Tu gusto, mientras Tú en la tierra has habitado,
y no has tenido donde Tu cabeza haber colocado.)

"¿Por qué mencionas esas cosas? —preguntó Nicolás Ferrar desde el lecho de muerte a uno que elogiaba sus actos caritativos—; no hubiera sido para mí más que una adecuada compensación el haber dado todo lo que tenía, en vez de esparcir sólo unas migajas, aquí y allá, en forma de limosnas" [119].

Era inevitable que fuesen a malparar, en la anarquía de la Guerra Civil, tanto la caridad privada como el socorro público. Parece que en Londres las fundaciones caritativas sufrían de algo más que una ordinaria malversación, y eran abundantes las quejas por la gran reducción en los ingresos, tanto de Bridewell como de los hospitales [120]. En el resto del país, las actas de las Quarter Sessions (sesiones trimestrales) pintan un cuadro de confusión, en el cual se desquicia el mecanismo de la actuación judicial y surge una oleada de lamentaciones

domingo surtían efectos muy limitados. En 1572 se pasó una nueva ley que nombraba recaudadores e inspectores con autoridad para fijar y cobrar impuestos destinados al socorro de los pobres, y en 1601 las leyes isabelinas reconocían abiertamente la obligación y responsabilidad del Estado hacia los pobres, fijando impuestos para su atención. Al mismo tiempo, los rigores de la época se dejaron sentir de manera acusada, sometiendo a los pobres a un régimen de durezas muy poco en consonancia con los sentimientos caritativos a que aún se aludía. La historia inglesa, desde esta época, abunda en legislación sobre el particular, demasiado extensa, hasta llegar a la *Poor Law* de la cuarta década del siglo pasado, para que se pueda dar siquiera una idea de ella en una simple nota explicatoria. *(N. del T.)*

contra la multiplicación del latrocinio, el abandono de los pobres y la abundancia de vagabundos que se mueven de una parte a otra con absoluta libertad [121]. Continuó después de la Restauración el colapso administrativo de la *Poor Law* isabelina, y veinte años más tarde sir Matthew Hale se quejaba de que los apartados de ésta que aludían a la necesidad de dar y regular los empleos eran letra muerta [122]. Impopular siempre entre las autoridades locales, para quienes significaba gastos e inconvenientes de consideración, no es extraño que, al cesar la presión del Gobierno central, quedase, salvo en casos excepcionales, en el más completo abandono. Más significativo, sin embargo, que las deficiencias prácticas en la administración del socorro era la formación de una nueva escuela de opinión que veía con repugnancia todo el cuerpo de la teoría social, del cual habían sido una manera de expresión la caridad privada y el socorro público.

"Es regla general en toda Inglaterra —escribió un propagandista en 1646— apalear y castigar a los pordioseros vagabundos..., y muchos son los jueces que ejecutan esta parte de aquel buen Estatuto (que es condición de la justicia); pero en cuanto a la caridad, lo dejan todo por hacer, esto es, proveer casas y lugares convenientes de trabajo para los pobres" [123]. Parece que la Cámara de los Comunes advirtió que tenían algún fundamento las quejas; en 1649 ordenó que los jueces de condado se convenciesen de que los materiales usados llenaban los requisitos fijados por la ley [124], y en varias ocasiones se sometió al estudio de comisiones la cuestión de dar forma a una nueva legislación que hallase ocupación a las gentes [125]. Nada parece haber salido, sin embargo, de estas proposiciones, ni era siquiera la política isabelina de "buscar trabajo al pobre" lo más adecuado al estado de ánimo de la época. Al generalizarse la admisión de que el sufrimiento era resultado, no de personales deficiencias, sino de causas económicas, con el corolario ineludible de que sus víctimas tenían derecho a ser atendidas por la sociedad, el creciente individualismo de la edad recibió este concepto con el mismo escepticismo frígido que opuso más tarde a la política de Speenhamland, defendida por los reformadores de 1834. Como los amigos de

Job, no veía en la desgracia una obra de amor, sino el castigo de pecadores. Como resultado de ello, a la vez que se multiplicaban los castigos contra la vagancia disminuía el énfasis puesto por la opinión religiosa en la necesidad del ejercicio de la caridad para hacer mayor hincapié en el deber de trabajar, y las advertencias que se hacían anteriormente para contener el progreso de la codicia incaritativa se dirigían ahora contra la improvidencia y el ocio. El sentimiento expresado por el amigo de Milton, Hartlib, era característico de la época: "La ley de Dios dice que aquel que no trabaja, que no coma. Sería ésta la mayor maldición y el más terrible látigo contra las personas ociosas si nadie tolerase que otros comiesen hasta haber ganado el sustento con su esfuerzo" [126].

Halló expresión la nueva teoría en las infrecuentes explosiones de la actividad pública provocadas por el crecimiento del pauperismo entre 1640 y 1660. Con elocuente persistencia, un reducido grupo de reformadores intentaba arraigar la idea de hallar solución al problema sobre una sólida base de negocios, mediante la creación de una compañía en la cual se combinasen los elementos de ganancia y filantropía [127]. Llegó la cuestión al Parlamento, y en 1649 se aprobó una ley que disponía empleo y ayuda para el pobre y castigo para el pordiosero; se formó de acuerdo con lo que en ella se disponía, una corporación con poder para aprehender a los vagabundos, darles a elegir entre el trabajo y el látigo y poner obligatoriamente a trabajar a todas las demás personas en estado de pobreza, incluyendo a los niños sin medios para su sostenimiento [128]. Ocho años más tarde, la abundancia de vagos dió lugar a que se aprobase otra ley de tal severidad que casi trajo entonces a la realidad la sugerencia hecha por Fletcher de Saltoun una generación después: de que todos los vagos deberían ser enviados a las galeras. Se disponía en ella que, como era difícil sorprender a los ofensores *in fraganti*, cualquier vago que no convenciese al juez que tenía motivos justificados para encontrarse en el camino, fuese arrestado y castigado como impenitente pordiosero, estuviese o no pordioseando [129].

La protesta contra las limosnas indiscriminadas, tenidas por manifestaciones de una religión espuria que sacrificaba

el carácter en aras de una piedad formalista, era más vieja que la Reforma, pero pusieron en ella los reformadores mayor énfasis. Había atacado Lutero las demandas de los pordioseros, por considerarlas como una especie de *chantage,* y los reformadores suizos extirparon los restos de la caridad monástica, condenándola como el soborno que administraba el Vaticano para fomentar la disolución y la desmoralización. "Y termino afirmando que todas las limosnas generosas de los papistas —predicó un ministro inglés en el reinado de Isabel—, de las cuales en este día muchos hacen gran ostentación, porque no se hacen en reverente consideración al mandamiento del Señor, alentados por el amor y por un sentimiento interno tocado por las calamidades del necesitado, sino para que los demás hablen bien de ellos mientras están con vida y sean objeto de las oraciones de los demás después de muertos..., no son, ciertamente, limosnas, sino farisaicas trompetas" [130]. El desarrollo de una civilización comercial, la reacción contra la política social autoritaria de los Tudores y el progreso del puritanismo entre las clases medias se combinaron durante los próximos cincuenta años para sacar filo agudo a esta doctrina. Alimentado por una tradición que convirtió la disciplina del carácter por medio de la industria y la propia negación en el centro de su esquema ético, no se dejó llevar el moralista puritano en lo más mínimo por las dudas sobre la posibilidad de que hasta el hombre de bien pudiera verse en necesidad de pedir limosna, y daba cara a las afirmaciones de que la repudiación de las buenas obras era el antifaz de un egoísmo sin conciencia con la réplica de que la facilidad con que el sentimentalista abría la mano no respondía a motivos altruístas y ejercía al mismo tiempo una influencia corruptora sobre los objetos que tocaba. "En cuanto a los vagabundos pordioseros —escribió Steele—, felices ellos si menos gentes derrochasen su tonta piedad sobre sus cuerpos e hiciesen mayor demostración de una sabia compasión hacia sus almas" [131]. Doctrinas como las que dicen que el mayor mal de los males es la ociosidad, que los pobres no son víctimas de las circunstancias, sino de sus propios rumbos irregulares y malvados "y que no consiste la verdadera caridad en enervarlos con el socorro, sino en refor-

mar sus caracteres de modo que el socorro no sea necesario», convirtieron la severidad de pecado en deber y congelaron los impulsos de una natural piedad con la seguridad de que, si se persistía en ellos, perpetuarían los sufrimientos que trataban de remediar.

Pocos trucos del intelecto poco sofisticado son más curiosos que la ingenua psicología del hombre de negocios, quien adscribe sus triunfos a su propio esfuerzo, sin ajena ayuda, en blanda inconsciencia de un orden social sin cuyo apoyo continuado y vigilante protección se encontraría en la posición del cordero que bala en el desierto. Ese complejo individualista debe parte de la seguridad que tiene en sí mismo a la sugestión de los moralistas puritanos, consistente en que los éxitos de carácter práctico son a la vez la demostración y la recompensa de una superioridad ética. "No hay duda —escribió un panfletista puritano— que deben ser las riquezas parte de los buenos más bien que de los malvados, a quienes ningún bien pueden hacer, pues tiene la bondad promesas para esta vida tanto como para la venidera"[132]. Siempre ha sido popular entre las gentes de buena posición la doctrina de que el sufrimiento es prueba de falta de méritos, por singular que sea el comentario que lleva envuelto de la vida de santos y sabios. La exuberante plutocracia de la Restauración, rugiente en su voracidad y nada indispuesta a buscar en Dios los medios para saciarla si no podía hallarlos en otra parte, le dió la bienvenida con gritos de entusiasmo.

Una sociedad que reverencia la conquista de riquezas como la suprema felicidad, ha de hallarse naturalmente dispuesta a considerar al pobre como condenado de antemano al fuego eterno, aunque sólo sea para hacerle de este mundo un infierno. Expuesta por los hombres de religión como un tónico del alma, la doctrina del peligro de estimular la pobreza fué recibida por la creciente escuela de la Aritmética política como la cuna soberana de los males de la sociedad. Porque si el tema del moralista consistía en que la indulgencia generosa minaba el carácter, consistía el tema del economista en estimarla como un desastre económico y una ruina financiera. La *Poor Law* es madre de la ociosidad: "crecen los hombres y mujeres en

tal vagancia y orgullo que se niegan a trabajar, contentos con descansar en la parroquia donde viven para su mantenimiento". Desalienta el ahorro; "si la vergüenza o el miedo al castigo obligan a las gentes a ganarse el pan cotidiano, con esto y nada más se contentan; sus hijos se convierten en la carga de la parroquia y su ancianidad señala el abandono de todo esfuerzo o cuidado". Mantiene altos los jornales, pues "alienta a las personas mal intencionadas y mal dispuestas a imponer los jornales que les viene en gana como pago a su trabajo, y son, por ello, tan refractarias a la razón y al bienestar del país, que, cuando los granos y provisiones están a bajo precio, se niegan a trabajar por jornales inferiores a cuando los precios son altos"[133]. Para el terrateniente que renegaba de los impuestos de pobreza y el industrial que se lamentaba del alto costo de producción, llegaba ahora la confortante seguridad de una escuela del pensamiento religioso que le decía que la moralidad misma saldría ganando con una reducción considerable en ambas cosas.

Como había de probarlo la historia de la *Poor Law* en el siglo XIX, no hay piedra angular, salvo el trato del niño, que revele con mayor claridad el verdadero carácter de la filosofía social que el espíritu con el cual se consideran las desgracias de los caídos. No pasan de ser las declaraciones expuestas sobre el tema de la pobreza un ejemplo de la actitud general, que a veces parecía consignar a la perdición colectiva a casi toda la población trabajadora. Se debía en parte a que, en una edad que adoraba la propiedad como los cimientos del orden social, quien no era más que un jornalero ocupaba una categoría inferior a la del ciudadano. Era resultado, en parte, de la gran influencia que sobre el pensamiento y los asuntos públicos llegaron a ejercer, desde la Restauración, las clases comerciales, cuyo estado de ánimo estaba gobernado por un materialismo cruel y cuyo firme propósito era conquistar a toda costa los mercados mundiales de Francia y Holanda, preparados como estaban a sacrificar toda otra consideración a sus ambiciones económicas. Y se debía, también en parte, a que, a pesar de la producción textil en gran escala durante un siglo, eran demasiado nuevos los problemas de un capitalismo industrial y un

proletariado destituto para que se apreciasen plenamente sus características esenciales. Aun aquellos escritores que, como Baxter y Bunyan, continuaban insistiendo en la perversidad de los precios excesivos y del interés desmedido, raras veces pensaban ya en aplicar sus principios a la cuestión de los jornales. Sus teorías sociales habían sido formuladas para una edad de agricultura e industria en pequeña escala, en la cual las relaciones personales no habían sido sustituídas por el nexo del dinero y el campesino o el artesano se hallaban a poca distancia, en materia de posición económica, de la media docena de personas a quienes daban ocupación. En un mundo más dominado cada día por las grandes industrias de tejidos, fundiciones y minas se adherían todavía a las categorías anticuadas del amo y el criado, con la misma obstinada indiferencia hacia las realidades económicas, como acontece en el siglo XX al hablarse de patronos y empleados mucho después de haberse convertido el patrono individual en una corporación impersonal.

En un pasaje famoso del *Manifiesto comunista* observa Marx que "la burguesía, allí donde se afirmó, puso fin a las patriarcales e idílicas relaciones feudales, destrozó despiadadamente la complicada maraña de lazos feudales que ataban al hombre a sus "superiores naturales" y no dejó más punto de contacto entre hombre y hombre que el interés propio al desnudo y los duros pagos al contado"[134]. Podía hallarse una ilustración interesante de esta tesis en las polémicas sobre la economía del empleo de los escritores ingleses del período entre 1660 y 1760. Consistía su característica principal en una actitud hacia el nuevo proletariado industrial evidentemente más dura que la que había sido general en la primera mitad del *siglo* XVII, y para la cual no se halla un paralelo moderno, si se exceptúa el comportamiento de los colonizadores de menos reputación con los trabajadores de otras razas. Los ataques contra "el lujo, orgullo y vagancia"[135] de los jornaleros ingleses de los siglos XVII y XVIII son, ciertamente, casi idénticos a los que se dirigen hoy contra los africanos nativos. Se decía que, comparados con los holandeses, son vagos y descuidados; que están contentos con ir tirando miserablemente, y que dejan

de trabajar en el momento de cubrir sus necesidades más elementales; que, si son más altos los jornales, más es —"así de licenciosos son"[136]— lo que gastan en borracheras; que los altos precios no son, por lo tanto, una desgracia, y sí una bendición, ya que obligan al trabajador a ser más industrioso, y que los jornales subidos no son una bendición, sino una desgracia, pues no conducen más que a "orgías semanales".

Cuando estas doctrinas eran generalmente aceptadas, era natural que se predicasen los rigores de la explotación económica como un deber público, y, con escasas excepciones, los escritores de la época sólo diferían en cuanto a los métodos por medio de los cuales podía llegarse a una organización más ventajosa de un régimen de severidad. Pollexfen y Walter Harris opinaban que se podía lograr la salvación reduciendo el número de los días de fiesta. El obispo Berkeley, teniendo delante de los ojos las condiciones en Irlanda, sugirió que los "pordioseros rebeldes fuesen... detenidos y convertidos en esclavos de la comunidad durante un número de años". Thomas Alcock, a quien sacaba de sus casillas la afición del trabajador al rapé, el té y las cintas de colores, propuso que se pusiesen de nuevo en vigor las leyes suntuarias[137]. Eran innumerables los escritores que ideaban proyectos de asilos y reformatorios que fuesen a un tiempo lugares de castigo y entrenamiento. Todos estaban de acuerdo en que era vital necesidad la rebaja de los jornales, tanto por razones económicas como morales. La doctrina expresada más tarde por Arthur Young, cuando escribió: "todo el que no sea un idiota sabe que hay que mantener las clases pobres en la pobreza, pues de lo contrario nunca serán industriosas"[138], era la más común vulgaridad de los economistas de la Restauración. No se discutía: se aceptaba como una verdad incontrovertible.

No se podía esperar que los sufrimientos del pobre oprimiesen el corazón con el peso de una incumplida obligación social, cuando los filantropistas indagaban sobre la conveniencia de la restauración de la esclavitud. Consistía la más curiosa distinción de toda la polémica, y que a la vez establece un violento contraste con el dilatado debate sobre el pauperismo que tuvo lugar en el siglo XVI, en la negación resuelta a admi-

tir que la sociedad era responsable de las causas del sufrimiento de la época. Poca era la compasión que sentían los *divines* y estadistas tudores por las gentes desocupadas. Pero consideraron siempre los primeros, y los últimos llegaron a lo mismo al fin y al cabo, que el pauperismo era ante todo, un fenómeno social producido por la dislocación económica, y la comprometedora cuestión, planteada por el genial Harrison —"¿en cuyas manos ha de exigirse la sangre de estos hombres?"[139]—, nunca estuvo muy lejos de la mente, aun de los observadores más cínicos. Al parecer, sus sucesores después de la Restauración no sospechaban siquiera que pudiera haber otras causas de pobreza que las insuficiencias morales de los pobres. Eran, a un tiempo, extremadamente simples y gratas las conclusiones prácticas que arrancaban de un credo tan cómodo. El objeto de la ley de 1601 no consistía en hallar ocupación para las gentes, porque con esto no se lograba más "que hacer al pobre más audaz todavía". Consistía en rodear de obstáculos el derecho de socorro, como se hizo con la ley de 1662, que disponía que la ayuda se facilitaría, cuando no quedase más remedio, en las casas de trabajo o en los correccionales, y en los demás casos todo había de limitarse a aumentar la demanda de trabajo, reduciendo los jornales.

El gran descubrimiento de una edad comercial, de que es posible administrar el socorro de tal manera que no sólo sirva de alivio, sino que actúe también como medio de evitar su repetición, estaba aún reservado a los filósofos utilitarios. Pero estaba sólidamente asentada la teoría de que la necesidad no era obra de las condiciones económicas, sino de lo que llamaron los comisionados de la *Poor Law*, en 1834, "la improvidencia y los vicios individuales", y se había formulado ya la crítica del sistema isabelino que había de inspirar la nueva *Poor Law*. Expresó admirablemente un *divine* escocés, un siglo más tarde, la esencia de ese sistema, cuando dijo que consistía su "principio en que cada persona, por la sencilla razón de su existencia, posee un derecho de vida sobre los demás hombres o sobre la sociedad"[140]. Los ataques del Dr. Chalmers no eran más que el eco de notas sonadas tiempo hacía por los moralistas puritanos. Y los puntos de vista del Dr. Chalmers

se habían calcado profundamente en Nassau Senior[141] antes de posar las manos sobre aquel brillante, influyente y nada histórico *Report* que, después de provocar algo que se parecía a una rebelión en el Norte de Inglaterra, se convirtió en uno de los pilares de la política social del siglo XIX.

Sería engañoso habitar en las limitaciones de la ética puritana sin hacer hincapié en la enorme contribución del puritanismo a la libertad política y el progreso social. El sentido de la independencia espiritual que fortalece al individuo para resistir solo contra los poderes de este mundo es el cimiento de la democracia, y en Inglaterra, donde el señor y el cura, enarcando las cejas con arrogancia ante la insolencia de las clases inferiores, se unieron para aplastar la agitación popular, como una amenaza al mismo tiempo para la sociedad y la Iglesia, es probable que deba más la democracia a los no conformistas que a cualquier otro movimiento aislado. Las virtudes de la empresa, la diligencia y el ahorro son elementos indispensables a cualquier civilización compleja y vigorosa. El puritanismo, al investir estas condiciones de una sanción sobrenatural, las convirtió, de una excentricidad antisocial, en un hábito y una religión. Ni sería difícil tampoco hallar representantes notables del espíritu puritano en quienes la austeridad personal, que era el más noble aspecto del nuevo ideal, se combinaba con una conciencia profunda de la solidaridad social, que era el más noble aspecto de aquello que había desplazado. Habían sido los adelantados de la reforma de la *Poor Law* Firmin, el filantropista, y Bellers, el cuáquero, de quien habló Owens, más de un siglo después, como padre de sus doctrinas. La Sociedad de Amigos dió la cara, en una edad en la cual era casi completo el divorcio entre la religión y la ética social, a la doctrina dominante de que eran permisibles las ganancias que ofrecía el mercado, haciendo hincapié en las obligaciones de una buena conciencia y la tolerancia en las transacciones económicas y en el deber de convertir en una misión pública el sostenimiento honorable del semejante en desgracia[142].

No se transforman, sin embargo, el clima y las características generales de un país alzando simplemente aquí y allá

picos que penetran regiones de más limpia atmósfera. Era distinta la nota saliente de las enseñanzas puritanas. Se apoyaba en la responsabilidad individual, no en la obligación social. Entrenando a sus discípulos para que dominasen a los demás, después de haberse dominado a sí mismos, apreciaba el puritanismo como la corona que recompensaba sus esfuerzos las cualidades que arman al atleta espiritual para su lucha solitaria contra un mundo hostil, y echaba de sí con desprecio la preocupación acerca de las cuestiones de orden social, por tenerlas por el apoyo de los débiles y la Capua del alma. De enorme importancia para el futuro han sido tanto las excelencias como los defectos de semejante actitud. Se sugiere a menudo que la sorprendente actividad industrial que empezó a partir de 1760 creó un tipo nuevo de carácter económico y un nuevo sistema de organización económica. En realidad, estaba ya bien establecido entre los ingleses de fines del siglo XVII el ideal que había de llevárselo todo por delante, en la persona del inventor, el ingeniero y el capitán de la industria. Entre las fuerzas numerosas que contribuyeron a su formación puede adscribirse una parte nada insignificante, con bastante razón, al énfasis con que se afirmó que la vida de los negocios era un campo apropiado para el desarrollo de los esfuerzos cristianos y a las cualidades necesarias para salir adelante, características ambas del puritanismo. Quedaron estas cualidades y la admiración que despertaron, después de haberse debilitado o de haber desaparecido los puntos de referencia religiosa o las limitaciones que la religión había impuesto.

CAPITULO QUINTO

CONCLUSION

> "Hay un cierto hombre que poco después de mi primer sermón, al preguntarle si lo había escuchado, me contestó que sí. —Ruégote que me digas qué opinión tienes de Cristo. —Virgen santa —me contestó—, me gusta, como me ha gustado siempre, porque es un camarada sedicioso."
>
> LATIMER: *Seven Sermons Before King Edward VI.*

Las sociedades, como los individuos, tienen sus crisis morales y sus revoluciones espirituales. Puede observar el estudiante los cataclismos que producen; pero a duras penas puede hacerlo sin disponerse de antemano a calibrarlos, porque en la hoguera que han encendido se alimentan sus propios sentimientos. El surgimiento de una ciencia naturalista de la sociedad, con todas sus promesas magníficas de acción fructífera y luz intelectual; la abdicación de las Iglesias cristianas de los negociados de la conducta económica y la teoría social que largo tiempo consideraron sometidos a su autoridad; la general aceptación por los pensadores de una escala de valores éticos que convirtió el deseo de las ganancias pecuniarias de una debili-

dad peligrosa, por natural que fuese, en el ídolo de los filósofos y el resorte fundamental de la sociedad, son fenómenos de esta clase los que aparecen escritos con gruesas letras en las páginas de la historia de la edad tempestuosa que media entre la Reforma y la plenitud del siglo XVIII. Sus consecuencias se han incrustado en el tejido vital de la civilización moderna. Se mantendrá siempre la posteridad demasiado cerca de las fuentes de origen para discernir el océano hacia el cual fluyen estas corrientes.

En una edad histórica, la relatividad de las doctrinas políticas es la más machacada de las frases hechas. Pero continúa discutiéndose con demasiada frecuencia la psicología social con una serena indiferencia hacia las categorías del tiempo y del lugar, y son tratados todavía los intereses económicos como si formasen un reino sobre el cual es nula la influencia del *Zeitgeist*. En realidad, aun cuando pueden ser constantes de generación en generación las disposiciones heredadas, el sistema de valoraciones, preferencias e ideales —el ambiente social dentro del cual funciona el carácter individual— se halla sometido a un proceso de cambio constante, y ha sido en siglos recientes de más amplio alcance y más sensacionales consecuencias, por la transformación sufrida en el concepto del lugar asignado a los intereses económicos en la vida de la sociedad. El aislamiento de los objetivos económicos como objeto especializado del esfuerzo concentrado y sistemático, y la conversión de un criterio económico en el *standard* autoritativo de la conveniencia social son fenómenos que, aun cuando bastante familiares a la antigüedad clásica, surgen, por lo menos en gran escala, sólo en fecha comparativamente reciente en la historia de posteriores civilizaciones. El conflicto entre la perspectiva económica del Oriente y el Occidente, que produce impresión al viajero de hoy en día, halla un paralelo en el contraste entre las ideas económicas medievales y modernas, que impresionan al historiador.

Demasiado numerosos son los elementos que se combinaron para producir esa revolución, para sernos posible resumirlos en una fórmula breve y plausible. Pero, a la par, con la expansión del comercio y el avance de las nuevas clases sociales

hacia el poder político marcha otra causa que, si no es más conspicua, no ha sido por ello menos fundamental. Consistía en la limitación constante del territorio dentro del cual parecía escrito que había de moverse la religión. Escaso apoyo halla en la historia del pasado la crítica que echa de lado la preocupación de las Iglesias por las relaciones económicas y la organización social, al considerarla como una moderna innovación. No requiere explicación el punto de vista que estima que estas cuestiones caen dentro del dominio de la religión, sino el punto de vista contrario. Al empezar la edad de la Reforma, la economía es aún una rama de la ética, y la ética, de la teología; todas las actividades humanas son consideradas como parte de un mismo sistema, cuyo carácter fija el destino espiritual de la humanidad; invocan los teorizantes la ley natural, no la utilidad; la legitimidad de las transacciones económicas se prueba por medio de la referencia, en menor grado a los movimientos del mercado que a los *standards* morales derivados de la enseñanza tradicional de la Iglesia de Cristo; la Iglesia en sí es considerada como una sociedad que esgrime una autoridad teórica, y a veces práctica, en cuestiones sociales.

La secularización del pensamiento político, que había de ser obra de los dos siglos próximos, produjo reacciones profundas en la especulación social, y para cuando llegó la Restauración toda la perspectiva, por lo menos en Inglaterra, se había revolucionado. La religión se vió convertida, de piedra angular del edificio social, en un departamento del mismo, y el concepto de una regla de recta conducta deja paso a la conveniencia económica como árbitro de la política y criterio de la conducta misma. De un hombre espiritual que, a fin de sobrevivir, debe dedicar una atención razonable a los intereses económicos, parece a veces que el hombre se convierte en un animal económico que dará buena demostración de prudencia, sin embargo, si toma las precauciones necesarias para asegurar su bienestar espiritual.

El resultado es una actitud que forma una parte tan fundamental del pensamiento político moderno que, tanto su precaria base filosófica como el contraste que presenta con los conceptos de anteriores generaciones, se olvidan con gran fre-

cuencia. Su esencia es un dualismo que considera los aspectos secular y religioso de la vida, no como etapas sucesivas dentro de una unidad más amplia, sino como provincias paralelas e independientes, regidas por leyes diferentes y sometidas a autoridades distintas. Una filosofía que tratase las transacciones comerciales y las instituciones de la sociedad como indiferentes a la religión, no sólo hubiera parecido a las mentes más representativas tanto de la Reforma como de la Edad Media moralmente reprensible, sino intelectualmente absurda. Sosteniendo como su primer supuesto que la última autoridad social es la voluntad de Dios y que los intereses temporales no son más que un episodio transitorio en la vida de los espíritus, que es eterna, afirman las reglas a que ha de amoldarse la conducta social y, cuando lo permiten las circunstancias, organizan la disciplina que haga posible la aplicación de estas reglas. Sostienen sus sucesores en el siglo XVIII que la filosofía del indiferentismo, aunque raras veces formulada en su aspecto teórico, es en la práctica una verdad que es irracional, si no es inmoral, poner en duda, pues tiene la religión su trono en el corazón de cada individuo, y el darle una expresión externa en forma de reglas e instituciones equivale a mancillar su pureza y degradar sus principios. Formulan, por lo tanto, naturalmente sus principios éticos del cristianismo en términos de una cómoda ambigüedad, y raras veces indican con alguna precisión su aplicación al comercio, las finanzas o la posesión de propiedades. De este modo queda en suspenso el conflicto entre la religión y aquellas naturales ambiciones económicas, que el pensamiento de una época anterior veía con suspicacia, gracias a una tregua que divide entre ambas cosas la vida de la humanidad. Considera la primera como sus dominios el alma individual, y las segundas, el intercambio del hombre con sus semejantes en las actividades de los negocios y los asuntos de la sociedad. Siempre que se mantengan en sus puestos respectivos, la paz está asegurada. No puede haber choque, por la sencilla razón de que no pueden encontrarse.

La historia es un escenario en el cual contienden fuerzas que caen dentro del control humano con otras que están fuera de él. De ambas se nutrió el cambio de opinión descrito en es-

tas páginas. A la tormenta y furia de la revolución puritana siguió una deslumbradora explosión de la actividad económica, y la transformación del ambiente material preparó el terreno para una atmósfera en la cual una juiciosa moderación parecía ser a un tiempo la más verdadera sabiduría y la más sincera piedad. Pero eran dos mundos los que estaban en moción: el interno tanto como el externo. La marcha del progreso externo provocó ecos de simpática aceptación en los corazones ya afinados para aplaudir su triunfo, y no se presentía la sensación de una tensión aguda entre las aspiraciones de la religión y los encantos arrobadores de una civilización comercial como la que había atormentado a las gentes en la edad de la Reforma.

Se debía en parte, al natural y nada irracional abandono de los hombres conscientes de que las tradicionales doctrinas de la ética social, con su desconfianza nada práctica de los motivos económicos, pertenecían a las condiciones de una edad que desaparecía rápidamente, pero a quienes faltaba la energía creadora para darles una nueva expresión, en forma aplicable a las necesidades de un orden social más complejo y más ágil. Y se debía, en parte, a que los cambios políticos habían marchado ya muy lejos por el camino que conducía a la identificación de la Iglesia de Inglaterra con la aristocracia gobernante, de manera que, mientras en Francia, cuando llegó el catolicismo, gran parte del clero inferior echó su suerte con la del *tiers état*, en Inglaterra sólo raras veces los funcionarios eclesiásticos dejaban de expresar los puntos de vista de una sociedad que les hacía recomendables a los gobernantes del Estado. Se debía, en parte también, a que, para una porción importante de la opinión, era el corazón mismo de la religión un espíritu que hizo que la indiferencia ante las circunstancias del mundo externo no apareciese como un defecto, sino como un ornamento del alma. Inimpedidas por las cadenas de oro que constreñían la Iglesia establecida, y con una gran tradición de disciplina guardándoles las espaldas, pudiera parecer que las Iglesias no conformistas poseían oportunidades para reafirmar las obligaciones sociales de la religión con un rigor que se negaba a la Iglesia de Inglaterra. Lo que les impedía hallar una expresión propia se debía menos a un estado de

debilidad que a la más esencial y señalada de sus virtudes. Fundadas sobre la repudiación de la idea de que el humano esfuerzo puede servir de algo para ganar la salvación, o que la humana ayuda puede servirle de algo al peregrino en su solitaria jornada, vieron el mundo de los negocios y la sociedad como un campo de batalla por el cual podía avanzar el carácter, de triunfo en triunfo, hasta ganar la meta, y nunca como los torpes materiales que yacen en espera del arquitecto para ser adecuadamente dispuestos como cimientos del Reino de Dios. No se les ocurrió que el carácter es social y que la sociedad, ya que es la expresión del carácter, es espiritual. De esto acaece que, a veces, la abundancia de luz ciega, siendo un entorpecimiento más que una ayuda.

Las certidumbres de una época pasan a ser los problemas de la próxima. Pocos rehusarán rendir admiración a la magnífica concepción de una comunidad saturada de arriba abajo por los principios del derecho moral, que sirvió de inspiración a los reformadores, en grado nada menor que el que había servido a las mentes más notables de la Edad Media. Pero, para someter el áspero mundo de los intereses materiales, es necesario sentir, por lo menos, tanta simpatía hacia sus tortuosas modalidades como la que nos es indispensable para comprenderlas plenamente. Tiene derecho el Príncipe de las Sombras a que se le escuche cortésmente y a que la vista de su causa se celebre en un ambiente de imparcialidad, y aquellos que no están dispuestos a hacer concesiones de este género se encontrarán, al fin y al cabo, con que ha volcado la mesa y ha tomado por su cuenta lo que le pertenece, y algo más por añadidura. El sentido común y el respeto hacia las realidades son gracias del espíritu no menores que el celo moral. Los paroxismos de la furia virtuosa, con los cuales denunciaban los hijos de la luz cada nueva victoria de la empresa económica como una estratagema más del Becerro de oro, les desarmaban para la empresa paciente de la consolidación de las conquistas, que necesita tanto de una cabeza serena como de un corazón robusto. Su obstinada negación a revisar viejas fórmulas a la luz de hechos nuevos les exponía, desarmados, al contraataque, en el cual la fábrica íntegra de su filosofía,

verdad y fantasía por igual, caía hecha jirones. Despreciaban el conocimiento, y el conocimiento los destruyó.

Pocos pueden contemplar sin un sentido de satisfacción las espléndidas realizaciones de la energía práctica y la habilidad técnica que, a partir de la última parte del siglo XVII transformaban la paz de la civilización material, y de los cuales era Inglaterra un adelanto audaz, si bien no excesivamente escrupuloso. Pero si las ambiciones económicas son buenos siervos, son, sin embargo, muy malos amos. Hechas prisioneras para ponerlas al servicio de un propósito social, darán buena cuenta de sí, haciendo girar el molino que tritura el grano. Queda en pie, sin embargo, la gran cuestión: ¿Cuál es la finalidad de este girar constante? Y sobre esta cuestión, la adoración ingenua y voluntariosa del poder económico, que surge de la actitud irrazonable engendrada a menudo en quienes se han dejado hipnotizar por los encantos del nuevo Leviatán, no arroja luz alguna. Es resultado nada indiferente de ello un mundo en el cual disponen los hombres de un mecanismo que no pueden usar plenamente y una organización dotada de todas las perfecciones, menos la de la moción.

Er nennt's Ver nunft und braucht's allein
Nur tierischer als jedes Tier zu sein.

La tizona de Mefistófeles, que cuelga inofensiva de la armadura de la Razón, atraviesa la perezosa criatura que se esconde tras la máscara de ese nombre sagrado, para halagar a sus secuaces con la sonriente ilusión del progreso ganado por el dominio que sobre el ambiente material ejerce una raza demasiado egoísta y superficial para determinar la finalidad a que han de aplicarse sus triunfos. Puede la humanidad arrancar a la naturaleza sus secretos y usar su conocimiento para su propia destrucción; puede dar órdenes a los Arieles del calor y la moción y atar sus alas en un acto de frustración desvalida, mientras discute entre sí sobre la cuestión del amo a cuyo servicio han de colocarse los genios prisioneros. Depende de un acto de selección entre ideas incompatibles si el químico ha de darle los medios de vida necesarios, o trinitrotolnol

y gases letales; si la industria ha de enderezar la encorvada espalda, o aplastarla bajo el peso de mayores cargas, y la decisión no puede ser sustituída por aumento alguno del aparato de la civilización a disposición del hombre. La eficiencia económica es un elemento necesario en la vida de cualquier sociedad sana y vigorosa, y sólo el sentimentalista incorregible puede despreciar su significado. Pero el convertir la eficiencia de un instrumento en un objeto primario equivale a destruirla. Porque la cooperación es condición indispensable de la acción eficaz en toda civilización compleja. Y la condición indispensable de la cooperación es el acuerdo, tanto acerca de los fines a que ha de aplicarse el esfuerzo como del criterio por el cual ha de juzgarse su éxito.

El acuerdo en cuanto a los propósitos implica la aceptación de un *standard* de valores, por el cual puede determinarse la posición que se ha de asignar a los diferentes objetos. En un mundo de recursos ilimitados, donde la naturaleza rinde provecho sólo a través de un esfuerzo prolongado y sistemático, es necesario que un *standard* semejante tenga en cuenta las posibilidades económicas. Pero no puede ser el mismo meramente económico, pues la importancia de los intereses económicos y los que no lo son —el sacrificio, por ejemplo, de los bienes materiales en que vale la pena incurrir para extender el ocio útil, o dar aliento mayor a la educación, o humanizar el esfuerzo— es precisamente el aspecto de la cuestión sobre el cual se necesita hacer luz. Debe apoyarse en alguna concepción de los requisitos de la naturaleza humana como un todo, a la cual es evidentemente vital la satisfacción de las necesidades económicas, pero que exige también la satisfacción de otras necesidades, y la cual sólo puede organizar sus actividades de acuerdo con un sistema racional en la medida en que posea una comprensión clara de su significación relativa. "Piense el mundo lo que quiera —escribió el obispo Berkeley—, quienquiera que no haya meditado mucho sobre Dios, la mente humana y el *summum bonum,* podrá llegar a ser posiblemente un gusano en estado de prosperidad, pero llenará tristemente el papel de patriota o estadista." El filósofo de hoy que nos pide que basemos nuestras esperanzas en el progreso, en el conoci-

miento inspirado por el amor, no está tan lejos del obispo Berkeley como acaso sería de su agrado.

Las cosas más claras y evidentes son las que se olvidan más fácilmente. Tanto el orden económico existente como muchos de los proyectos propuestos para su reconstrucción, se desmoronan debido al abandono en que se encuentra la verdad, harto conocida, que nos dice que, como hasta los hombres más vulgares tienen alma, ningún aumento de las riquezas materiales les compensará por los arreglos que insultan su respeto propio y menguan su libertad. En toda apreciación razonable de la organización económica debe haber cabida para el hecho de que, a menos que se vea la industria paralizada por las repetidas rebeliones de la humana naturaleza maltratada, debe satisfacer un criterio que no es puramente económico. Una visión razonable de sus posibles modificaciones debe reconocer que los apetitos naturales pueden purificarse o limitarse, como, en verdad, lo han sido ya en buena medida, mediante el sometimiento al dominio de un sistema más amplio de intereses. La distinción hecha por los filósofos de la antigüedad clásica entre las ocupaciones liberales y serviles, la insistencia medieval en que las riquezas existen para el hombre, no el hombre para las riquezas; la famosa explosión de Ruskin: "no hay más riqueza que la vida"; el argumento de los socialistas que afirma que la producción debe organizarse sobre la base del servicio, nunca de las ganancias, no son más que empeños distintos por poner de relieve el carácter instrumental de las actividades económicas tomando como referencia el ideal que se afirma ser la expresión de la verdadera naturaleza del hombre.

Se ha pensado, durante la mayor parte del período que hemos examinado en estas páginas, que la Iglesia cristiana guardaba por definición un concepto señaladamente suyo de la naturaleza y sus posibilidades. Estaba obligada, por lo tanto, a formular una teoría social, no a manera del esmalte filantrópico que cubriese las partes fundamentales de sus enseñanzas, sino como elemento vital de un credo que tuviese por finalidad el destino del hombre cuyo carácter forman y cuyas potencialidades espirituales alimentan o enflaquecen las trans-

acciones en el mercado y las instituciones de la sociedad. Desvestidas de las excentricidades de la época y del lugar, tenía su filosofía como centro el propósito firme de establecer la superioridad de los principios morales sobre los apetitos económicos, que tienen cabida, y una cabida muy amplia, en el esquema humano, pero que, como otros apetitos naturales, cuando se les halaga, mima y cuida con exceso, llevan la ruina al alma y la confusión a la sociedad. Consistía su casuísmo en el empeño por traducir estos principios a un código de ética práctica, con la precisión suficiente para ser aplicados al polvoriento mundo del almacén y la granja. Consistía su disciplina en el esfuerzo, a menudo corrompido y leguleyo en la práctica, pero nada innoble en el concepto, por incrustar las virtudes cristianas en el tejido multiforme del carácter individual y la conducta social. Pero es una vulgaridad que no necesita explicación la afirmación de que la práctica era con frecuencia una parodia triste de la teoría. En un mundo en el cual los principios y la conducta ofrecen desiguales matices, han de ser juzgados los hombres tanto por el alcance del brazo como por la capacidad de sujeción de la mano: por los fines que persiguen tanto como por el éxito con que llevan a cabo su empeño. El crítico prudente ha de juzgarse a sí mismo más bien por las obras logradas que por los ideales que atesora, y a sus vecinos, vivos y muertos por igual, por el ideal, en grado no menor a las obras.

Se alteran las circunstancias de época en época, y la interpretación práctica de los principios morales ha de alterarse con ellas. Pocos, entre quienes consideren con desapasionamiento los hechos de la historia social, se verán inclinados a negar que la explotación del débil por el poderoso, organizada con fines de ganancia económica, atrincherada detrás de imponentes sistemas de derecho y adornada por las colgaduras decorosas de un sentimiento virtuoso y una retórica altisonante, había llegado a ser una característica permanente de la vida de la mayoría de las comunidades que el mundo ha visto. Pero la calidad en las sociedades modernas, que se opone con mayor violencia a las enseñanzas adscritas al Fundador de la fe cristiana, se refugia en recodos más hondos que los

fracasos excepcionales y los excesos anormales contra los cuales se dirige comúnmente la crítica. Consiste en el supuesto aceptado por la mayoría de los reformadores con una ingenuidad apenas menor que la de los defensores del orden social establecido, de que el logro de las riquezas materiales es el objeto supremo del humano esfuerzo y el criterio final del éxito. Una filosofía de este tipo, plausible, militante y nada indispuesta, cuando la presión es grande, a silenciar la crítica con la persecución, puede triunfar o puede entrar en la decadencia. Sobre lo que no hay duda es que la negación misma de cualquier sistema de pensamiento o de moral al que se pueda describir, a menos que se haga a modo de metáfora, como cristiano. La transacción es un imposible entre la Iglesia de Cristo y la idolatría de las riquezas, que es la religión práctica de las sociedades capitalistas, de igual manera que lo había sido entre la Iglesia y la idolatría del Estado en el Imperio romano.

"El capitalismo moderno —escribe Mr. Keynes— es absolutamente irreligioso, está desprovisto de unión interna, escaso es el espíritu público que le anima, y es a menudo, aunque no siempre, un mero conglomerado de gentes que ya poseen y otras que ambicionan poseer." Ese sistema total de apetitos y valores, con su santificación de la vida de acaparar para acumular y de acumular para acaparar más todavía, es lo que ahora, en el instante del triunfo, mientras que los aplausos del gentío zumban aún en los oídos de los gladiadores y los laureles que ciñen sus sienes no han perdido todo su verdor, parece dejar, a veces, un sabor de cenizas en los labios de una civilización que ha aportado a la conquista de su ambiente material recursos desconocidos en anteriores edades, pero que no ha aprendido todavía a ser dueña de sí misma. Contra ese mismo sistema, mientras se hallaba aún en su juventud sonrosada e insinuante, antes de que el triunfo le indujese a arrojar de sí la máscara de la inocencia, habían dirigido los santos y los sabios de épocas anteriores sus ataques y sus advertencias. Es posible que el lenguaje empleado por teólogos y predicadores para expresar el horror que les inspiraba el pecado de la codicia dé al lector moderno una

sensación de enfangada charla sulfurosa; acaso sus preceptos en materia de contratos de negocios y disposición de propiedades dé la impresión de una pedantería poco práctica. Pero es la rudeza un fracaso más agradable que la cobardía, y cuando el discurso no es popular, es menos perdonable guardar silencio que hablar demasiado. Acaso tenga tanto que aprender la posteridad de la elocuencia tormentosa que con Latimer fustigó la injusticia y la opresión como de la sobria respetabilidad del juicioso Paley, quien fué considerado, ya que hay profundidades por debajo de las profundidades, por Jorge III como un peligroso revolucionario.

FIN

NOTAS

INTRODUCCION

[1] LLOYD GEORGE en Portmadoc (*Times*, junio 16, 1921).

[2] J. A. FROUDE, *Revival of Romanism*, en *Short Studies on Great Subjects*, 3er. ser., 1877, pág. 108.

[3] J. N. FIGGIS, *From Gerson to Grotius*, 1916, págs. 21 y sigts.

[4] LOCKE, *Two Treatises of Government*, lib. II, capítulo IX, § 124.

[5] Nicolás ORESME, c. 1320-82, obispo de Lisieux desde 1377. Su *Tractatus de origine, natura, jure et mutationibus monetarum* acaso haya sido escrito hacia 1360. Los textos latín y francés han sido editados por WOLOWSKI (París, 1864), y A. E. MONROE ha traducido algunos pasajes en *Early Economic Thought*, 1924, págs. 81-102. CUNNINGHAM, en *Growth of English Industry and Commerce, Early and Middle Ages* (4ª ed., 1905, págs. 354-9), y WOLOWSKI, en la introducción. comentan brevemente su importancia. La fecha del *De Usuris* de LAURENTIUS DE RUDOLFIS es 1403; en *Die volkswirthschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin*, 1913, pág. 211-17, de E. SCHREIBER, aparece un resumen de sus teorías sobre los cambios. Las obras más importantes de SAN ANTONINO (1389-1459, arzobispo de Florencia, 1446) son *Summa Theologica, Summa Confessionalis* y *De Usuris*. CARL ILGNER, en *Die volkswirthschaftlichen Anschauungen, Antotnins von Florenz*, 1904, presenta una breve exposición de sus enseñanzas, al igual que SCHREIBER, *op. cit.*, págs. 217-23, y BEDE JARRETT: *Saint Antonino and Medioeval Economics*, 1914. El título completo de la obra de BAXTER es *A Christian Directory: a Summ of Practical Theologie and Cases of Conscience*.

[6] Ver cap. III, pág. 197.

[7] Benvenuto DA IMOLA, *Comentum super Dantis Comœdiam* (ed. Lacaita), vol. I, pág. 579: *"Qui facit usuram vadit ad infernum; qui non facit vadit ad inopiam"* (citado por G. G. COULTON: *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation*, 1919, pág. 342).

CAPITULO PRIMERO

[1] *Elucidiarum*, lib. II, pág. 18 (en *Lanfranci Opera*, edición J. A. Giles). Para las razones que tengo para sostener que el autor del *Elucidiarum* es HONORIUS DE AUGSBURGO y no LANFRANC, como se dice en mis ediciones anteriores, véase *Honorius Augustodunensis*, por J. A. ENDRES. *Beitrag zur Geschichte des geistiger Lebens* en 12: *Jahrundert*, 1906, páginas 22-26. Estoy agradecido al profesor F. M. POWICKE por la corrección. Véase también *Vita Sancti Guidonis* (*Bollandists' Acta Sanctorum*, septiembre, vol. IV, pág. 43): *"Mercatura raro aut nunquam ab aliquo diu sine crimine exerceri potuit"*.

[2] B.L. MANING, *The People's Faith in the Time of Wyclif*, 1919 pág. 186.

[3] AQUINO, *Summa Theologica* 2ª 2ªe div. I, Q. III, art. VIII.

[4] AQUINO, *Summa Theologica*, Iª 2ªe div. I, Q. XCIV, art. II.

[5] La bula *Unam Sanctam* de BONIFACIO VIII.

[6] John OF SALISBURY, *Policraticus* (ed. C. C. I. Webb), libro V, cap. II (*"Est autem res publica, sicut Plutarco placet corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur"*), y lib. VI, cap. X, donde la analogía se expone detalladamente. Para el capellán de Enrique VIII, véase *A Dialogue Between Cardinal Pole and Thomas Lupset*, por STARKEY (E. E. T. S., Extra Ser., nº XXXII, 1878).

[7] CHAUCER, *The Persone's Tale*, § 66.

[8] *On the Seven Deadly Sins*, cap. XIX, (*Select English Works of John Wyclif*, ed. T. Arnold, vol. III, 1817, pág. 145).

[9] John OF SALISBURY, *op. cit.*, lib. VI, cap. X: *"Tunc autem totius rei publicæ Salus incolumis præclaraque erit, si superiora nombra se impendant inferioribus et inferiora superioribus pari jure respondeat, ut singula sint quasi aliorum ad invicem membra"*.

[10] WYCLIF, *op. cit.*, caps. IX, X, XI, XVII, *passim* (*Works of Wyclif*, ed. T. Arnold, vol. III, págs. 130, 131, 134, 143, 132).

[11] Véase, por ejemplo, A. DOREN: *Studien aus der Florentiner Wirthschaftsgeschichte*, 1901, vol. I, caps. V, VII. Su juicio final (pág. 458) es: *"Man kann es getrost aussprechen: es gibt wohl keine Periode in der*

Weltgeschichte, in der die natürliche Uebermacht des Kapitals üben die besitz-un kapitallose Handarbeit rüksichtesloser, freier von sittlichen und rechtlichen Bedenken, naiver in ihrer selbstverständlichen Konsequenz gewaltet hätte, und bis in die entferntesten Folgen zur Geltung gebracht worden wäre, als in der Blütezeit der Florentiner Tuchindustrie". El cuadro que pintó PIRENNE de la industria textil en Flandes (*Belgian Democracy, its Early History*, traducción de J. V. SAUNDERS, 1915, págs. 128-34) es algo parecido.

[12] En enero de 1298-9 se celebró "un Parlamento de carpinteros en Milehende, donde se obligaron por medio de un juramento corporal a no observar ciertas ordenanzas o disposiciones del alcalde y concejales que se relacionaban con su profesión", y en marzo siguiente se formó el "Parlamento de herreros", con un fondo común (*Calendar of Early Mayor's Cour Rolls of the City of London*, 1298-1307, ed. A. H. Thomas, 1924, págs. 25, 33-4).

[13] Las cifras sobre París corresponden a los cálculos de Martín SAINT-LÉON (*Histoire des corporations de Métiers*, 3ª ed., 1922, págs. 219-20, 224, 226); BÜCHER da las que tomamos sobre Francfort (*Die Bevölkerung von Frankfurt am Main im XIV und XV Jahrhundert*, 1886, págs. 103, 146, 605). No incluyen a los aprendices, y no se debe fiar en ellas excesivamente. La conclusión a que llega Martin SAINT-LÉON es: *"Il est centain qu' au moyen âge (abstraction fait des villes de Flandre) il n'éxistait pas encore un prolétariat, le nombre des ouvriers ne dépassant guère ou n'atteignan même pas celui des maîtres"* (*op. cit.*, pág. 227 n.). Debieran añadirse los pueblos de Italia, como una excepción, a los de Flandes, y en cualquier caso, la afirmación no es cierta en términos generales para fines de la Edad Media, cuando ya existía también un proletariado jornalero en Alemania (véase LAMPRECHT: *Zum Verständniss der wirthschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 15. Jahrhundert* en el *Zeitschrift für Sozial- und Wirthschaftsgeschichte*, vol. I, 1893, páginas 191-263), y hasta en Inglaterra, aunque en menor escala.

[14] *The Grete Sentence of Curs Expounded*, cap. XXVIII (*Select English Works of Wyclif, ed T. Arnold*, vol III, página 333). Aparecen aquí amplios ataques contra toda clase de combinaciones, en especial contra los gremios, "hombres de profesiones sutiles, como los canteros y otros", y los traficantes en mercancías, víveres y vituallas, "quienes, juntos conspiran malhadadamente para obtener las cosas que compran a un cierto precio, aun cuando las cosas que compran valgan mucho más" (*ibíd.*, págs. 333, 334).

El argumento de WYCLIF es de gran interés e importancia. Consiste en que tales asociaciones de ayuda mutua son innecesarias. No hacen falta instituciones especiales para dar impulso a la fraternidad, ya que, independientemente de ellas, están obligados los miembros de una comunidad a prestarse ayuda mutua: "Toda la bondad que existe en los gremios, debe cada hombre hacer uso de ella en nombre de la común fraternidad de la cristiandad, por mandamiento de Dios." Y en que las combinaciones son actos de conspiración contra el público. Ambas afirmaciones eran aspectos de la soberanía del Estado unitario y han desempeñado un papel importante en la historia posterior. Se valieron de ellas los estadistas absolutistas del siglo XVI a manera de argumentos en favor de la libre competencia. La trayectoria del pensamiento

en cuanto a la relación entre las asociaciones menores y el Estado alcanza desde WYCLIF a TURGOF, ROUSSEAU, Adam SMITH, el Acta de la Asamblea legislativa de 1792 prohibiendo las uniones de trabajadores (*"Les citoyens de même état ou professions, les ouvriers et compagnons d'un art quelconque ne pourront... former des règlaments sur leurs prétendus intérêts communs"*) y los *Combination Acts* ingleses.

[15] *Kayser Sigmund Reformation aller Ständen des Heiligen Römischen Reichs*, impreso por Goldast, *Collectio Constitutionum Imperialum*, 1713, vol. IV, págs. 170-200. Parece que su fecha probable es 1437. J. S. SCHAPIRO, *Social Reform and the Reformation*, 1909, págs. 93-9, lo comenta brevemente.

[16] Martin SAINT-LÉON, *op. cit.*, pág. 187. Hace el autor esta observación respecto de una disposición de 1270 fijando los jornales mínimos en la industria de tejidos en París. Parece, sin embargo, ser exageradamente optimista. No debe tomarse como indicio de una general política el hecho de haberse fijado un jornal mínimo para los tejedores, porque en Inglaterra, y probablemente en Francia también, la industria de los tejidos recibía trato especial y se fijaban para ella jornales mínimos, mientras que en otras actividades se fijaban jornales máximos, que alcanzan a grupos mucho más numerosos de trabajadores. Pero sí es cierto el criterio medieval con relación a los jornales y con relación a la más importante cuestión de precios, que hacía posible llegar a un acuerdo mediante la aplicación de una norma objetiva de equidad, en la que se reflejaba el mero juego de las fuerzas económicas.

[17] *The Cardinal's Gospel*, traducido de *Carmina Burana* por G. G. COULTON, en *A Mediœval Garner*, 1910, página 347.

[18] Impreso de *Carmina Burana* por S. GASELEE: *An Anthology of Mediœval Latin*, 1925, págs. 58-9.

[19] INOCENTE IV les dió en 1248 el título de *Romanœ ecclesiœ filii speciales* (EHRENBERG: *Das Zeitalter der Fugger*, 1896, Vol. II, página 66).

[20] Para *Grosstête* ver a MATTHEW PARIS: *Chronica Majora*, vol. V, pgs. 404-5 (donde se dice que denuncia a los cahorsinos, "a quienes en nuestro tiempo los santos padres y maestros han expulsado de Francia, pero a quienes ha dado el Papa aliento y protección en Inglaterra, país que no había sufrido anteriormente de esta peste"), y F. S. STEVENSON, *Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln*, 1899, págs. 101-4. Para el obispo de Londres y los cahorsinos véase a MATTEW PARIS, *Chron. Maj.*, vol. III, págs. 331-2. EHRENBERG, *op. cit.*, vol. II, págs. 64-8, da una colección útil de referencias sobre el particular.

[21] *Registrum Epistolarum J. Peckham*, vol. I, pág. 18, julio 1279 (traducido por COULTON, *Social Life in Britain from the Conquest to the Reformation*, pág. 345).

[22] Para casos de usura entre el clero, véase *Selden Society*, vol. V, 1891, *Leet Jurisdiction in the City of Norwich*, edición W. Hudson, pág. 35; *Hist Mss. Com., of the Marquis of Lothian*, 1905, pág. 26, y Th. BONNIN, *Regestrum Visitationum Odonis Rigaldi*, 1852, pág. 35. Véase también nota 79, abajo.

[23] Parece que el capítulo de Nôtre-Dame prestó dinero a interés a los ciudadanos de París (A. LUCHAIRE: *Social France at the Time of Philip Augustus*, traducida por E. B. KREHBIEL, 1912, pág. 130). Para los consejos del obispo al usurero, véase *ibíd.*, pág. 166.

[24] De una carta de SAN BERNARDO, c. *1125*, reproducida por COULTON: *A Mediœval Garner*, págs. 68-73.

[25] AQUINO, *De Regimine Principum*, lib. II, caps. I-VII, donde se habla de los cimientos económicos del Estado.

[26] AQUINO, *Summa Theol.*, 2ª 2ªᵉ, Q. LXXXIII, art. VI. Para las observaciones de San Antonino sobre el mismo tema, véase JARRET: *St. Antonino and Mediœval Economics*, pág. 59.

[27] GRATIAN: *Decretum*, pt. II, causa XII, Q. I, c. II § I.

[28] ILGNER, en *Die Volkswirthschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, cap. X, ofrece una buena idea de la teoría de SAN ANTONINO sobre la propiedad.

[29] *Sed si esset bonus legislator in patria indigente, deberet locare pro pretio magno huiu simodi mercatores... et non tantum eis et familiæ sustentationem necessariam invenire, sed etiam industriam, peritiam, et pericula omnia locare; ergo etiam hoc possunt ipsi in vendendo*" (citado en SCHREIBER, *Die Volkswirthschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin.*, pág. 154).

[30] Henry OF GHENT, *Aurea Quodlibeta*, pág. 426 (citado por SCHREIBER, *op. cit.*, pág. 135).

[31] GRATIAN, *Decretum*, pt. I, dist. LXXXVIII, cap. XI.

[32] AQUINO, *Summa Theol.*, 2ª 2ªᵉ, Q. LXXVII, art. IV.

[33] *Ibíd.* No es condenable el comercio, *"cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam patriæ desint, et lucrum expetit, non quasi finem, sed quasi stipendium laboris"*.

[34] Henry OF LANGENSTEIN, *Tractus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis*, I, 12 (citado por SCHREIBER, *op. cit.*, pág. 197).

[35] Véase cap. II, § II.

[36] Ejemplos de este tipo aparecen en COULTON, *A Mediœval Garner, 1910*, págs 212-15, 298, y *Social Life in England from the Conquest to the Reformation*, 1919, pág. 346.

[37] Se dan los hechos en Arturo SEGRE, *Storia del Commercio*, vol. I, pág. 223. Para una exposición más amplia del crédito y préstamos en Florencia, véase DOREN, *Studien aus der Florentiner Wirthschaftgeschichte*, vol. I, págs. 173-209.

[38] Bruno KUSKE, *Quellen zur Geschichte des Kölner Handels und Verkehrs im Mittelalter*, vol. III, 1923, págs. 197-8.

[39] E. E. T. S., *The Coventry Leet Book* ed. M. D. Harris, 1907-13, página 544.

[40] WYCLIF, *On the Seven Deadly Sins*, cap. XXIV (*Works of Wyclif*, ed. T. Arnold, vol. III, págs. 154-5).

41 Para ejemplos de estos casos, véase *Early Chancery Proceedings*, Bdle. LXIV, núms. 291 y 1.089; Bdle. XXXVII, número 38; Bdle. XLVI, núm. 307. Aparecen comentados con alguna amplitud en mi introducción al *Discourse upon Usury*, por Thomas WILSON, 1925, pág. 28-9.

42 *Hist. Mss. Com., Mss. of Marquis of Lothian*, pág. 27; *Selden Soc., Leet Jurisdiction in the City of Norwich*, pág. 35.

43 AQUINO, *Summa Theol.*, 1ª 2ªᵉ, Q. XCV, art. II.

44 *On the Seven Deadly Sins*, cap. XXIV (*Works of Wyclif*, ed. T. Arnold, vol. III, pág.153): "Tanto los hombres de leyes como los mercaderes y agremiados y provisionistas pecan más en la avaricia cuando las víctimas son los trabajadores pobres. Y ésta es la señal de sus pecados, ya siendo pobres o siendo de lo más ricos, por los males que causan."

45 Por ejemplo Ægidus LESSINUS, *De Usuris*, cap. IX, pt. I: "*Tantum res estimatur juste, quantum ad utilitatem possidentis refertur, et tantum juste valet, quantum sine fraude vendi potest... Omnis translatio facta libera voluntate dominorum juste fit*"; Johannes BURIDANUS, *Quæstiones super decem, libros Ethicorum Aristotelis*, V, 23: "*Si igitur rem suam sic alienat, ipse secundum suam estimationem non damnificatur, sed lucratur; igitur nom injustum patitur*". SCHREIBER (*op. cit.*, págs. 161-71 y 177-91) analiza ambos escritores. La teoría de BURIDANUS da la sensación de un modernismo extraordinario, pero tiene buen cuidado en poner de relieve que deben fijarse los precios "*secundum utilitatem et necessitatem totius communitatis*", no "*penes necessitatem ementis vel vendentis*".

46 SAN ANTONINO, *Suma Theologica*, pars. II, tít. I, cap. VIII, § I, y cap. XVI, § III. Ofrecen también una exposición de la teoría de SAN ANTONINO sobre los precios ILGNER, en *Die Volkswirthschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, cap. IV; JARRET, en *St. Antonino and Mediæval Economics*, y SCHREIBER, en *op. cit.*, págs. 217-23. Consiste su interés en los esfuerzos hechos por mantener el principio del precio justo, a la vez que hace concesiones a las necesidades prácticas.

47 Henry DE LANGTESTEIN, *Tractatus bipartitus de contractus emptionis et venditionis*, I, II, 12 (citado por SCHREIBER, *op. cit.*, págs. 198-200).

48 Para ejemplos de esto véase *Cal. of Earl Mayor's Court Rolls of the City of London*, ed. A. H. Thomas, págs. 259-60; *Records of the City of Norwich*, ed. W. Hudson y J. C. Tingey, vol. I, 1906, pág. 227; *Cal. of Earl Mayor's Court Rolls*, pág. 132; J. M. WILSON, *The Worcester Liber Albus*, 1920, págs. 199-200; 212-13. La cuestión de la legitimidad de las rentas y las ganancias de las sociedades ha sido discutida plenamente por Max NEUMAN, *Geschichte des Wuchers in Deutschland* (1865), y por ASHLEY, *Economic History*. Véase también G. O'BRIEN, *Ann Essay on Mediæval Economic Teaching* (1920), y G. G. COULTON, *An Episode in Canon Law* (en *History*, julio 1921), donde se comenta la difícil cuestión planteada por el *Decretal Naviganti*.

49 *Bernardi Papiensis Summa Decretalium* (ed. E. A. D. Laspeyres, 1860), lib. V, tít. XV.

50 Por ejemplo, Ægidius LESSINUS, *De Usuris*, cap. IX, pt. II: "*Etiam res futuræ per tempora non sunt tantæ estimationis, sicut eædem collectæ in instanti, nec tantam utilitatem inferunt possidentibus, propter quod oportet, quod sint minoris estimationis secundum justitiam.*"

51 O'BRIEN (*op. cit.*) parece que tiene el mismo punto de vista, a menos que yo no lo haya comprendido bien.

52 *Politics*, I, III, *ad fin.* 1258ᵃ. Véase *Who Sail "Barren Metal"?* por E. CANNAN, W. D. ROSS, etc., en *Economica*, junio 1922, págs. 105-7.

53 INOCENTE *IV*, *Apparatus*, *lib.* V, *De Usuris*.

54 Para Italia, véase Arturo SEGRE, *Storia del Commercio*, vol. I, págs.179-91, y para Francia, P. BOISSONADE, *Le Travail dans l'Europe Chrétienne au Moyen Age*, 1921, págs. 206-9, 312-13. Ambos hacen hincapié en las relaciones financieras del Vaticano.

55 Por ejemplo, Concilio de Arlés, 314; Nicea, 325; Laodicea, 372, y muchos otros.

56 *Corpus Juris Canonici*, Decretal, Greg. IX, lib. V. tít. XIX, cap. I.

57 *Ibíd.*, cap. III.

58 *Ibíd.*, Decretal Sexti, lib. V, tít. V, caps. I, II.

59 *Ibíd.*, Clementinarum, lib. V, tít. V, cap. I.

60 Los pasajes a que se alude en este párrafo son como sigue: *Corp. Jur. Can.*, *Decretal Greg.* IX, lib. V, tít. XIX, caps. IX, IV, X, XIII, XV, II, V, VI.

61 *A Formulary of the Papal Penitentiary in the Thirteenth Century*, ed. H. C. Lea, 1892, núms. XCII, CLXXVIII (2), CLXXIX.

62 *Raimundi de Penna-forti Summa Pastoralis* (RAVAISON, *Catalogue Générale des Mss. des Bibliothéques publiques des Departements*, 1849, vol. I, págs. 592 y sigs.). Debe averiguar el archidiácono: "Si el cura alimenta a su rebaño ayudando a los necesitados y, sobre todo, a los enfermos. También debe sugerir el archidiácono el ejercicio de la merced, dando él mismo ejemplo de ello. Si no pudiese llenar las necesidades plenamente con sus recursos, debe, según su poder, valerse de su influencia personal para que otros le ayuden... Han de hacerse indagaciones relacionadas con los feligreses, cerca del cura y de las demás personas dignas de crédito, quienes, de ser necesario, han de ser llamadas para este fin a presencia del archidiácono, al igual que cerca de los vecinos, en relación con todos los asuntos que deban enmendarse. En primer término, ha de averiguarse si existen usureros notorios o personas que gocen de tal reputación, y qué clase de usura practican; si alguien, es decir, presta dinero o alguna otra cosa... a condición de recibir algo por sobre el principal, o si guarda promesas o percibe ganancias de ello por encima del principal, o si recibe promesas y se vale de ellas ínterin para su propio beneficio...; si se guardan caballos a título de garantía y se calcula el costo de su manutención con exceso a lo que pueden comer..., o si se compra algo a precios muy inferiores al valor, a condición de que el vendedor puede ser nuevamente dueño de ello a plazo determinado mediante el pago de un precio fijo, aun cuando sabe el comprador que el vendedor no se hallará en condiciones para ello; o si se compra algo por un precio inferior de lo que vale porque paga antes de recibir el artículo, por

ejemplo, granos sin recoger todavía; o si persona alguna, por costumbre y sin compromiso expreso, se inclina a percibir pagos en exceso del principal, como hacen los cahorsinos... Es más: se ha de investigar si se practica la usura bajo el disfraz de una sociedad *(nomine societatis palliatam)*, como cuando una persona presta dinero a un mercader a condición de ser socio en las ganancias, pero no en las pérdidas... Más aún: si se practica la usura bajo el disfraz de un castigo, esto es, cuando la intención de quien la practica es imponer castigos (por la falta de pago a plazo fijo), no por la falta de pronto pago, sino para recibir más encima. Más todavía: si se practica la usura en especie, como cuando un rico que ha prestado dinero se abstiene de percibir del pobre dinero en exceso del principal prestado, pero le obliga a que trabaje dos días en su viñedo o algo por el estilo. Es más: si se practica la usura bajo el disfraz de la referencia a una tercera persona, como cuando un hombre dice que no prestará él, pero que tiene un amigo a quien puede inducirle a que lo haga. Cuando se ha llegado a saber cuántas personas en esa parroquia son notorias por el ejercicio de usura de esta clase, se han de escribir sus nombres, y el archidiácono ha de proceder contra ellas en virtud de su función, obligándolas a comparecer en fecha fija ante su tribunal, aun cuando no haya acusador, para responder de una acusación común. Si son declaradas culpables, ya porque la ofensa sea evidente, o por confesión propia, o por la de testigos, han de ser castigadas como él mejor considere... Si no se las puede condenar directamente, por razón de muchos juegos y estratagemas, su mala fama como usurero puede, sin embargo, demostrarse fácilmente... Si el archidiácono procede con cautela y diligencia contra sus malas acciones, a duras penas podrán continuar de la misma manera o escaparse, si, esto es..., los veja con molestias y gastos, y los humilla mediante las citaciones frecuentes y fijando días diversos para la vista de la causa, a fin de que las molestias, gastos, pérdida de tiempo y toda otra manera de confusión les disuada, induciéndoles al arrepentimiento y a someterse a la disciplina de la Iglesia."

[63] E. MARTENE y U. DURAND, *Thesaurus novus Anecdotorum*, 1717, vol. IV, págs. 696 y sigs.

[64] PECOCK, *The Repressor of over-much blaming of the Clergy*, ed. C. Babington, 1860, pt. I, cap. III, págs. 15-16. Sus palabras indican tanto las dificultades que tenían que afrontar las enseñanzas eclesiásticas como los esfuerzos hechos por vencerlas. "Os ruego... que me digáis dónde en las Sagradas Escrituras se halla la centésima parte de las enseñanzas sobre el matrimonio que yo enseño en un libro sobre *Matrimonie*, y en la primera parte de *Cristen Religioun*... Decidme también dónde en las Sagradas Escrituras se halla la centésima parte de las enseñanzas que se encuentran en la tercera parte del libro *The filling of the iiij tables;* y con todo, todos piensan que las enseñanzas totales sobre la usura en este citado libro son bien poco para que nosotros ahora lo aprendamos para conocer y saber bastante de las acciones de los hombres y del verdadero servicio de Dios y de guardar la ley y de lo que debe aprenderse y saberse sobre la usura, que debe tenerse a mano para los que leen y los que estudian. ¿Hay algo más escrito sobre la usura en todo el Nuevo Testamento que esto, Lucas, VI: "Dad en abundancia, sin esperar nada por ello", y de todo lo que

sobre esto hay en el Viejo Testamento, ¿no es más bien favorable que contrario a la usura? ¿Cómo puede, pues, decir ningún hombre que todos los conocimientos suficientes sobre la usura o de la virtud contraria a la usura tienen su fundamento en las Sagradas Escrituras? Cualquier cosa que piense uno ahora de Lucas, VI, ¿cómo puede ser bastante para contestar a todos los duros escrúpulos, dudas y cuestiones que todo el día necesitan resolverse en los negocios y chanchullos por igual? Cada hombre que tenga que resolver estas cuestiones puede pronto hallar qué poca o ninguna es la luz que le dan las Sagradas Escrituras. Pero todo lo que dicen las Sagradas Escrituras es que la usura no es permitida, y, por lo tanto, todo se resume en esto, que la usura es ilegal; pero aunque creo que la usura es ilegal, ¿cómo puedo saber con seguridad lo que es la usura, a fin de estar advertido para no practicarla, y cuándo un negocio es usura, aunque a algunos no les parezca, y cuándo un negocio no es usura, aunque a algunos les parezca que sí?"

La defensa de PECOK de la necesidad de comentarios sobre las enseñanzas de las Escrituras era la verdadera contestación a la afirmación sentada más tarde por LUTERO, que el texto: "Ama a tu prójimo como a ti mismo" es guía suficiente para la acción (véase cap. II, pág. 161). Ejemplos de la enseñanza en materia de usura contenidos en los libros de la naturaleza de los que tenía PECOK en la mente, pueden buscarse en *Instructions for Parish Priets*, de MYRC (E. E. T. S., ed. E. Peacock y F. J. Furnival, 1902), el *Pupilla Oculi* y *Dan Michel's Ayembite of Inwyt* (E. E. T. S., ed. R. Morris, 1866).

[65] *The Catechism of John Hamilton, Archbishop of St. Andrews*, 1552, ed. T. G. Law; 1884, págs. 97-9. Por el séptimo mandamiento, se condena: Quinto, a todos los defraudadores o expoliadores de los bienes comunes, contra el bien común y sólo para mejorar su propio y singular bienestar. Sexto, todos los pecados de usura y otros similares y personas que no prestan libremente sus dineros, como dispone la voluntad de Cristo. Séptimo, quienquiera que tiene criados y siervos y no les paga su jornal o salario debidos, según los méritos de cada caso, pecado éste que, como dice San Santiago, clama venganza del cielo. Octavo, quienquiera que haga monedas con metal ilegal, causando daño con ello al bien común. Noveno, los mercaderes que venden malas y podridas cosas, haciéndolas pasar por buenas y que en esto o en cualquier otra operación de compra o venta usan el engaño, la falsedad, el perjurio y cualesquiera medios y modos dudosos en perjuicio del vecino o del bien común, cometiendo con ello un pecado grave contra este mandamiento... Pecan también todos los miserables que se hacen ricos incontinentemente, por el fraude, la falsedad o el engaño contra los hombres y sus bienes y todos aquellos que pueden evitar que su vecino viva en la pobreza y no lo hacen..." Estos y otros muchos detalles en los que se alude a las diferentes formas de sufrimiento impuesto por propietarios y comerciantes da buena idea de las condiciones de la época.

[66] Véase, por ejemplo, Matthew PARIS, *Chron. Maj.*, volumen III, págs. 191-2, para el caso de un sacerdote quien por negarse a dar entierro cristiano a un usurero excomulgado, es detenido por mandamiento del conde de Britania y enterrado vivo, atado al muerto. Véanse también *Materials for the History of Thomas Becket*, vol. V, pág. 38.

[67] HARDUIN, *Acta Conciliorum*, vol. VII, págs. 1.017-20: "*Anno prœdicto* (1485), *diebus Mercurii et Jovis prœdictis, scilicet ante Ramos Palmarum, ibidem apud Vicanum, in claustro ecclesiœ de Vicano; coram domino archiepiscopo, et mandato suo, personœ infrascriptœ, Parochiani de Guorgonio, qui super usuraria pravita te erant quam plurimum diffamati; coram domino proptor hoc vocati abjuraverunt: et per mandatum domino summas infrascriptas, quas se confessi fuerunt a buisse per usurariam pravitatem, per juramentum suum restituere promiserunt, et stare juri super his coram eo. Bertrandus de Faveriis abjuratus usuras, ut prœmittitur, promisit restituere centum solidos monetœ antiquœ: quos, prout ipse confessus est, habuerat per usurariam pravitatem...*" De esta misma manera se trataron treinta y seis casos más.

[68] VILLANI, *Cronica*, lib. XII, cap. LVIII (ed. 1823, vol. VI, página 142). Villani se queja de la conducta del inquisidor: "*Ma per attignere danari, d'ogni piccola parola oziosa che alcuno dicesse per iniquità contra Iddio, o dicesse che usura non fosse pecato mortale, o simile parole, condonnava in grossa somma di danari, secondo che l'uomo era ricco.*"

[69] Constituciones de Clarendon, cap. 15: "*Placita de debitis quœ fide interposita debentur, vel absque interpositione fidei, sint in justitia regis.*" Para el asunto en su totalidad véase Pollock y Maitland, *History of English Law*, 2ª edición, 1898, págs. 197-202, y F. Makower, *Constitutional History of the Church of England*, 1895, § 60.

[70] *Cal. of Earl Mayor's Court Rolls of the City of London*, ed. A. H. Thomas, págs. 44, 88, 156, 235; Selden Soc., *Borough Customs* ed. M. Bateson, vol. II, 1906, págs. 161 (Londres) y 209-10 (Dublin); *Records of Leicester*, ed. M. Bateston, vol. II, 1901, pág. 49. Para prohibiciones similares de los Tribunales feudales véase *Hist. Mss. Com., Mss. of Marquis of Lothian*, pág. 28, y G. P. Scrope, *History of the Manor and Barony of Castle Combe*, 1852, pág. 238.

[71] *Annales de Burton*, pág. 256; WILKINS, *Concilia*, vol. II, pág. 115; *Rot. Parl.*, vol. II, pág. 1.296.

[72] *Cal of Letter Books of the City of London*, ed. R. R. Sharpe, vol. II, págs. 23-4, 24-5, 27, 28, 200, 206-7, 261-2, 365; *Liber Albus*, libro III, pt. II, págs. 77, 315, 394-401, 683; Selden Soc., *Leet Jurisdiction in the City of Norwich*, pág. 35; *Hist. Mss., Com. of. Marquis of Lothian*, págs. 26, 27.

[73] *Rot. Parl.*, vol. II, págs. 332ª, 350ᵇ.

[74] R. B. MORRIS, *Chester in the Plantagenet and Tudor Reings*, 1894 (?), pág. 190.

[75] *Early Chancery Proceedings*, Bdle. XI, núm. 307; Bdle. XXIX, núms. 193-5; Bdle. XXXI, núms. 96-100, 527; Bdle. LX, núm. 20; Bdle. LXIV, núm. 1.089. Véase también *Year Books and Plea Rolls as Sources of Historical Information*, por H. G. RICHARDSON, en *Trans. R. H. S.*, 4ª serie, vol. V, 1922, págs. 47-8.

[76] Ed. GIBSON, *Codex Juris Ecclesiastici Anglicani*, 2ª edición, 1761, página 1.026.

[77] 15 Eduardo III, st. I, c. 5; 3 Enrique VII, c. 5; 11 Enrique VII, c. 8; 13 Isabel, c. 8; 21 Jacobo I, c. 17.

[78] *Cal. of Earl Mayor's Cour Rolls of the City of London*, ed. A. H. THOMAS, págs. 1, 12, 28-9, 33-4, 44, 52, 88, 141, 156, 226, 235, 251. Los casos sobre los herreros y los espueleros ocurren en las páginas 33-34 y 52. En el siglo XV, un gremio intentaba aún poner su reglamento en vigor mediante recurso a los Tribunales eclesiásticos (véase William H. HALE, *A Series of Precedents and Proceedings in Crimnal Causes*, 1841, núms. XXXVI y LXVIII, donde las personas acusadas de violar los reglamentos gremiales son citadas ante el Tribunal de Comercio).

[79] Canterbury and York Soc., *Registrum Thome Spofford*, ed A. T. BANNISTER, 1919, pág. 52 (1424), y Surtees Society, vol. CXXXVIII, *The Register of Thomas of Corbridge, Lord Archbishop of York*, ed. Wm. BROWN, 1925, vol. I, págs. 187-8: "*6 kal. Maii*, 1303. *Wilton*". *Littera testimonialis super purgaciones domini Johannis de Multhorp, vicarii ecclesie de Garton' de usura sibi imposita. Universis Christi fidelibus, ad quos presentes littere pervenerint, pateat per easdem quod, cum dominus Johanes de Multhorp', vicarius ecclesie de Garton, nostre diocesis, coram nobis Thoma, Dei gracia, etc., in visitacione nostra super usura fuisset notatus, videlicet, quod mutuavit cuidam Jollano de Briddale, ut dicebatur*, xxxiiij s. iiijd, *eo Pacto quod idem vicarius ab eo reciperet per* x *annos annis singulis* xs. *pro eisdem, de quibus eciam dictum fuit quod prefatus Jollanus dicto vicario pro octo annis ex pacto satisfecit, et solvit predicto; eudem vicarium super hoc vocari fecimus coram nobis et ei objecimus supradicta, que ipse inficians constancius atque negans se optulit in forma juris super hiis legitime purgatorum. Nos autem eidem vicario purgacionem suam cum sua sexta manu vicariorum et aliorum presbiterorum sui ordinis indiximus faciendam, quam die Veneris proxima ante festum apostolorum Philippi et Jacobi* (abril 16), *anno gracie m° ccc° tercio, ad hoc sibi prefixo, in manerio nostro de Wilton' supper articulo recipimus supradicto, imenque vicarius unacum dominis Johanne, rectore ecclesie B. M. juxta portam castri de Eboraco, Johanne et Johanne, de Wharrum et de Wyverthorp' ecclesiarum vicariis ac Roberto, Johanne, Alano, Stepheno et Willelmo, de Nafferton', Driffeld', Wetewang', Foston' et Wintringham ecclesiarum presbitoris parochialibus fidedignis, de memorato articulo legitime se purgavit; propter quod ipsum vicarium sic purgatum pronunciamus et inmunem sentencialiter declaramus, restituentes eundem ad suam pristinam bonam famam. In cujus rei testimonium sigillum nostrum presentibus est appensum.*"

[80] *Early Chancery Proceedings*, Bdle. XVIII, núm. 137; Bdle. XIX, núm. 2.155; Bdle. XXIV, núm. 255; Bdle. XXXI, núme. 348. Véase también A. ABRAHAM: *Social England in the Fifteen Century*, 1909, págs. 215-17. En vista de estos ejemplos, parece probable que un examen más completo de los *Early Chancery Proceedings* indicaría que, aún en el siglo XV, la jurisdicción de los Tribunales eclesiásticos en cuestiones de contratos y usura ha sido de una importancia práctica mayor de lo que a veces se supone.

[81] Surtees Soc., vol. LXIV, 1875 (*Acts of Chapter of the Collegia-*

te Church of Ripon), contiene más de un centenar de casos en los que los Tribunales examinan cuestiones de contratos, deudas, etc. El caso que se deniega *propter civilitatem causæ* ocurre en 1532 (Surtees Soc., vol. XXI, 1845: *Ecclesiastical Proceeding from the Courts of Durham*, página 49).

[82] Chetham Soc., vol. XLIV, 1910: *Act Book of the Eclesiastical Courtof Whalley*, págs. 15-16.

[83] Surtees Soc., vol. XLIV, 1875: *Acts of Chapter of the Collegiate Court of Ripon*, pág. 26.

[84] HALE, *op. cit.* (nota 78, arriba), núm. CCXXXVIII.

[85] Véase capítulo III, pág. 170.

[86] Para las parroquias véase S. O. ADDY: *Church and Manor*, 1913, cap. XV, donde se hallan numerosos ejemplos. Para un gremio que parece haber hecho las veces de Banco véase *Hist. Mss. Com.*, 11th. Report, 1887 Appx., pt. III, página 228 *(Mss. of the Borough of King's Lynn)*, y para otros casos de préstamos, H. F. WESTLAKE: *The Paris Gilds of Mediæval England*, 1919, págs. 61-3; *Records of the City of Oxford*, ed. Wm. H. TURNER, 1880, pág. 8; *Statutes of Lincoln Cathedral*, ed C. WORDSWORTH, pt. II, 1897, págs. 616-17, y UNWIN: *The Gilds and Companies of London*, 1908, pág. 121. Para el caso de un hospital véase *Hist. Mss. Com.*, 14th. Report, Appx., pt. VIII, 1895, pág. 129 *(Mss. of the Corporation of Bury St. Edmunds)*, donde se prestan (o dan) 20 peniques a un pobre hombre para comprar semilla. F. A. GASYNET: *Henry VIII and the English Monasteries*, 7ª ed., 1920, página 463, cita una declaración (hecha medio siglo después de la Disolución) que alude a los préstamos de los monasterios; no sé de ningún caso concreto.

[87] W. H. BLISS, *Cal. of Papal Letters*, vol. I, págs. 267-8.

[88] Para la historia de los Montes de Piedad en sus primeros tiempos véase HOLZAPFEL: *Die Anfänge der Montes Pietatis* (1903), y para su desarrollo en los Países Bajos, A. HENNE: *Histoire de Règne de Charles-quint en Belgique*, 1859, vol. V, páginas 220-3. Para las proposiciones hechas para emplearlos en Inglaterra véase S. P. D. Eliz, vol. CX, núm. 57 (impreso en Tawney, y POWER: *Tudor Economic Documents*, vol. III, sec. III, núm. 6, y mi introducción al *Discourse upon Usury*, de Thomas WILSON, ed. de 1925, págs. 125-7.

[89] Candem Soc., *A Relation of the Island of England about the year 1500* (traducida del italiano), 1847, pág. 23.

[90] LYNDWOOD, *Provinciale*, subtít. *Usura*, y BIBSON, *Codex Jur. Eccl. Angl.*, vol. II, pág. 1.026.

[91] PECOCK, *The Repressor of over-much blaming of the Clergy*. pt III, cap. IV, págs. 296-7: "También Cristo dijo aquí, en este presente procedimiento, que "con Dios" es posible al rico entrar en el reino del cielo, lo que quiere decir con la gracia que Dios da y multiplica..., aun cuando siga siendo rico y aun cuando sin tal gracia es harto difícil entrar para aquel que es rico. De lo cual se desprende claramente que Dios no prohibe a persona alguna ser rica, porque en tal caso nadie que fuese rico tendría entrada en el cielo... Y si no le está prohibido al hombre ser

rico, entonces es, ciertamente, bastante legal para cualquiera ser rico, a menos que haga promesa de lo contrario o a menos que se dé cuenta por vida y experiencia que se halla muy indispuesto *annentis richessis*, que no se desenvolverá debidamente *annentis tho richessis;* porque en semejante caso se verá obligado a permanecer en la pobreza." La comprometedora limitación puesta al fin —que sugiere la pregunta: ¿quién se atreverá a ser rico?— es mucho más sorprendente, debido al racionalismo de buen sentido común que anima el resto de este pasaje.

[92] TRITHENIUS, citado por J. JANSSEN, *History of the German People at the Close of Middle Ages*, vol. II, 1892, página 102.

[93] *Cal. of Earl Mayor's Court Rolls of the City of London*, ed. A. H. THOMAS, págs. 157-8.

[94] Véase A. LUCHAIRE, *Social France at the Time of Philip Augustus* (traducida por E. B. KREHBIEL), páginas 391-2, donde se cita una acusación elocuente de Jacques DE VITRY.

[95] *Topographer and Genealogist*, vol. I, 1846, pág. 35. (El autor es un agrónomo, un tal HUMBERSTONE).

[96] Véase, por ejemplo, CHAUCER, *The Persone's Tale*, §§ 64-6. Expresa el cura la opinión ortodoxa de que "la condición y primera causa del martirio es el pecado". Pero insiste que los señores y los esclavos son espiritualmente iguales: "Pensad que os desprenderéis de vuestras impedimentas siendo el pueblo de Dios, porque las gentes humildes son los amigos de Cristo."

[97] GRATIAN, *Decretum*, pt. II, causa X, Q. II, c. III, y causa XII, Q. II, c. XXXIX.

[98] *Summa Theol.*, 1ª 2ae, Q. XCIV, art. V, § 3.

[99] Un artículo del programa de los campesinos germanos, de 1525, declara: "Que los hombres retengan nuestras propiedades... es bastante lamentable, considerando que Cristo nos ha liberado y redimido a todos por igual, a los humildes tanto como a los grandes, sin excepción, mediante el derramamiento de su preciosa sangre. Por lo tanto, concuerda con las Escrituras que seamos todos libres." (J. S. SCHAPIRO, *Social Reform and the Reformation*, 1909, págs. 137-42, reproduce este programa.) Rogaban los rebeldes bajo Ket "que puedan ser libres todos los campesinos enfeudados, porque ha dispuesto Dios su libertad derramando su sangre preciosa" (impreso en Bland, Brown y Tawney, *English Economic History, Select Documents*, pt. II, sec. I.ª, núm. 8).

CAPITULO SEGUNDO

[1] *A Lecture on the Study of History*, pronunciada en Cambridge, junio 11, 1895, por Lord ACTON, pág. 9.

[2] W. SOMBART (*Der moderne Kapitalismus*, 1916, vol. I, págs. 524-6), da hechos y cifras. Véase también J. STRIEDER, *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*, 1914, kap. I, II.

[3] E. R. DAENELL, *Die Blützeit de Deutschen Hanse*, 1905; SCHANZ, *Englische Handelspolitik gegen die Ende des Mittelalters*, vol. I; N. S. B. GRAS, *The Early English Customs System*, 1918, págs. 452-514.

[4] Por ejemplo, *The Fugger News-Letters, 1568-1605*, ed. V. VON KLARWILL, traducidas por P. DE CHARY, 1924.

[5] E. ALBÉRY, *Le Relazione degli Ambasciatori Veneti al Senato*, serie I, vol. III, 1853, pág. 357 (*Relazione di Filippo II Re di Spagna da Michele Soriano nel 1559*): "*Questi sono li tesori del re di Spagna, questi li miniere, queste l'Indie chehano sostentato l'imprese dell' Impersiore tanti anni.*"

[6] La mejor descripción coetánea del comercio de Amberes es la de L. GUICCIARDINI, *Descrittione di tutti i Paesi Bassi* (1567), de la cual aparece una parte en la traducción francesa en TAWNEY y POWER, *Tudor Economic Documents*, volumen III, págs. 149-173. Las mejores descripciones modernas de Amberes corresponden a Pirenne, *Histoire de Belgique*, vol II, págs. 399-403, y vol. III, 259-72; EHRENBERG, *Das Zeitalter der Fugger*, vol. II, págs. 3-68, y J. A. GORIS, *Etude sur les Colonies Marchandes Méridionales à Anvers de 1488 à 1567* (1925).

[7] Los Meutings habían abierto una sucursal en Amberes, en 1479; los Hochstetters, en 1486; los Fuggers, en 1508; los Welsers, en 1509 (PIRENNE, *op. cit.*, vol. III, pág. 261).

[8] PIRENNE, *op. cit.*, vol. III, págs. 273-6.

[9] EHRENBERG, *op. cit.*, vol. II, págs. 7-8.

[10] Se hallará una descripción breve de las relaciones financieras internacionales en mi introducción al *Discourse upon Usury*, de Thomas WILSON, ed. 1925, págs. 60-86.

[11] ERASMO, *Adagia;* véase también *The Complaint of Peace.*

[12] Para los Fuggers véase EHRENBERG, *op. cit.*, vol. I, páginas 85-186, y para otras firmas alemanas que se mencionan, *ibíd*, págs. 187-269.

[13] Véase GORIS, *op. cit.*, págs. 510-45, donde se reproduce totalmente la réplica de los teólogos de París, y EHRENBERG, *op. cit.*, vol. II, págs. 18, 21. Para Bellarmino véase GORIS, *op. cit.*, págs. 551-2. Puede hallarse una ilustración curiosa de la manera en que todavía se pensaba que era necesario a fines del siglo XVI, y en la Inglaterra protestante, reconciliar la política económica con la doctrina canónica, en *S. P. D. Eliz*, vol LXXV, núm. 54 (reproducido en TAWNEY y POWER: *Tudor Economic Documents*, vol. III, págs. 359-70). El escrito que pide con insistencia que se derogue el Acta de 1552, que prohibía los intereses de toda clase, cita a AQUINO y HOSTIENSIS para probar que "el interés verdadero y sin disfraz" no se condena a manera de usura.

[14] ASHLEY, *Economic History*, 1893, vol. I, pt. II, págs. 442-3.

[15] BODIN, *La Response de Jean Bodin aux Paradoxes des Malestroit iuochant l'encherissement de toutes choses et le moyen d'y remédier.*

[16] Véase Bax NEUMANN, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, 1865, págs. 487 y sigts.

[17] Las opiniones de CALVINO se hallan en su *Epistolœ et Responsa*, 1575, págs. 355-7, y en Sermón XXVIII, en la *Opera.*

[18] BUCER, *Di Regno Christi.*

[19] *The Third Decade*, sermones primero y segundo, en *The Decades of Henry Bullinger* (Parker Society), vol. III, 1850.

[20] LUTERO, *Kleiner Sermon vom Wucher* (1519), en *Werke* (ed. Weimar), vol. VI, págs. 1-8; *Grosser Sermon vom Wucher* (1520), en *ibid.*, págs. 33-60; *Vom Kaufshandlung und Wucher* (1524), en *ibid.*, vol. XV, págs. 297-322; *An die Pfarrherrn wider der Wucher zu predigen Vermanhnung* (1540), en *ibid.*, vol. LI, págs. 325-424.

[21] "*Hie müsste man wahrlich auch den Fuckern und der geistlichen Gesellschaft einen Zaum ins Maul legen*" (citado por EHRENBERG, *op. cit.*, volumen I, pág. 117, n.).

[22] Véanse págs. 75-76.

[23] LUTERO, *Wider die räuberischen und möderischen Rotten der Bauer* (1525), en *Werke*, vol. XVIII, pág. 857-61.

[24] LATIMER, *Sermons;* PONET, *An Exhortation, or rather a Warning, to the Lords and Commons;* CROWLEY, *The Way to Wealth* y *Epigrams* (en *Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper, E. E. T. S., 1872); LEVER, *Sermons*, 1550 (reproducciones inglesas, ed. E. Arber, 1895); BECON, *The Jewel of Joy*, 1553; SANDY, 2º, 10º, 11º y 12º de *Sermons* (Parker Society, 1850); JEWEL, *Works*, pt. IV, págs. 1.293-8 (Parker Society, 1850). Pueden hallarse citas de escritores y predicadores menos conocidos en J. O. W. HAWEIS, *Sketches of the Reformation*, 1844.

[25] GAIRDNER, *Letters and Papers of Henry VIII*, vol. XVI, núm. 357.

[26] BOSSUET, *Traité de l'Usure*. Para una exposición de sus opiniones véase FAVRE, *Le prêt a intérêt dans l'ancienne France.*

[27] *Brief Survey of the Growth of Usury in England with the Mischiefs attending it*, 1673.

[28] Para una narración de estos cambios véase K. LAMPRECHT, *Zum Verständniss der wirthschaftlichen und Sozialen Wandlungen in Deutschland von 14. zum 16. Jahrhundert, en Zeitschrift für Sozial-und Wirthschafges-chichte*, Bd. I, 1893, págs. 191 y sigts.

[29] LAMPRECHT, *op. cit.*, y *J. S.* SCHAPIRO, *Social Reform and the Reformation*, 1909, págs. 40-73.

[30] SCHAPIRO, *op. cit.*, págs. 30-39, y STRIEDER, *op. cit.* (véase nota 2), págs. 156-212.

[31] Para la llamada reforma del Emperador Segismundo véase cap. I, nota 15, y para los artículos de los Campesinos, *ibíd.*, nota 99.

[32] Para Geiler VON KAISERBERG y HIPLER *véase* SCHAPIRO, *op. cit.*, págs. 30, 126-31. Para HUTTEN véase H. WISKEMANN, *Darstellug der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden Nationalökonomischen Ansichten*, 1861, págs. 13-24.

[33] Citado por W. RALEIGH, *The English Voyages of the Sixteenth Century*, 1910, pág. 28.

[34] TROELTSCH, *Protestantism and Progress*, 1912, págs. 44-52.

[35] SCHAPIRO, *op. cit.*, pág. 137.

[36] Véanse las citas de WISKEMANN, *op. cit.*, págs. 47-8, y para la discusión de las teorías sociales de LUTERO, TROELTSCH, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen*, 1912, págs. 549-93.

[37] LUTERO, *An den Christlichen Adel deutscher Nation* (1520), en *Werke*, vol. VI, págs. 381 y sigts.

[38] SCHAPIRO, *op. cit.*, pág. 139.

[39] LUTERO, *Ehrmahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben* 1525, en *Werke*, vol. XVIII, pág. 327.

[40] *Von Kaufshandlung und Wucher*, en *ibíd.*, vol. XV, pág. 295.

[41] *An den christlichen Adel*, en *ibíd.*, vol. VI, pág. 466 (citado por R. H. MURRAY, *Erasmus and Luther*, 1920, pág. 239).

[42] *Von Kaufshandlung und Wucher*, en ibíd., volumen XV, páginas 293-4, 312.

[43] *Concerning Christian Liberty*, en WACE y BUCHHEIM, *Luther's Primary Works*, 1896, págs. 256-7.

[44] *Grosser Sermonsom Wucher*, en *Werke*, vol. VI, pág. 49.

[45] Véase nota 64, capítulo I.

[46] Reproducido en NEUMANN, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*, Beilage F., págs. 618-19.

[47] *Concerning Christian Liberty*, en WACE y WUCHHEIM, *op. cit.*, páginas 258-9.

[48] *Von Kaufshandlung und Wucher*, en *Werke*, vol. XV, pág. 302.

[49] ZWINGLIO, *Von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit, oder von dem göttlichen Gesetze und der bürgerlichen Gesetzen*, impreso en R. CHRISTOFFEL, *H. Zwingli, Leben und ausgewälte Scriften*, 1857, pt. II, págs. 315 y sigts. Véase también WISKEMANN, *op. cit.*, págs. 71-4.

[50] *"Quid si igitur ex negociatione plus lucri percipi posit quam ex fundi cuiusvis proventu? Unde vero mercantoris Lucrum? Ex ipsius inquies, diligentia et industria"* (citado por TROELTSCH, *Die Sociallehren der Christlichen Kirche*, pág. 707).

[51] BUCER, *De Regno Christi.*

[52] Roger FENTON, *A Treatise of Usurie*, 1612, pág. 61.

[53] CALVINO, *Institutes of the Christian Religion*, traducción de J. ALLEN, 1838, vol. II, pág. 147 (bk. III, ch. XXIII, pas. 7.).

[54] *Ibíd.*, vol. II, págs. 128-9 (bk. III, ch. XXI, pas. 7).

[55] Gerrard WINSTANLEY, *A New-Yeers Gift for the Parliament and Armie*, 1650 (Thomason Tracts, Brit. Mus., E. 587 (6), pág. 42).

[56] *The Works of William Laud, D. D.*, ed. Wm. SCOT, vol. VI, pt. I, 1857, pág. 213.

[57] *De Subventione Pauperum.*

[58] *"Quod ad maiores natu spectat, a nobis quotannis repetitur inspectio cuiusque familiæ. Distribuimus inter nos urbis regiones, ut ordine singulas decurias executere liceat. Adest ministro comes unus ex sinioribus. Illic novi incolæ examinantus. Qui semel recepti sunt, omittuntur; nisi quod riquiritur sine domus pacata et recte composita, num lites cum vicinis, num qua ebrietas, num pigri sint et ignari ad conciones frequentandas."* (Citado por WISKEMANN, *op. cit.*, pág 80, n.). Para la condenación de las limosnas indiscriminadas véase *ibíd*, pág. 79, n.

[59] *De non habendo Pauperum Delectu* (1523) y *De Erogation Eleemosynarum* (1524). Véase K. R. HAGENBACH, *Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels*, 1859, pág. 46.

[60] Karl PESTALOZZI, *Einrich Bullinger, Leben und ausgewälte Schriften*, 1858, págs. 50-1, 122-5, 340-2.

[61] WISKEMANN, *op. cit.*, págs. 70-4.

[62] Citado por Preserved SMITH, *The Age of Reformation*, 1921, página 174.

[63] CALVINO, *Inst.*, bk. IV, ch. XII, pas. I.

[64] Reproducido en Paul HENRY, *Das Leben Johann Calvins*, vol. II, 1838, Appx., págs. 26-41.

[65] R. CHRISTOFFEL, *Zwingli or the Rise of Reformation in Switzerland*, trad. de John COCHRAN, 1858, págs. 159-60.

[66] Reproducido en Paul HENRY, *op. cit.*, vol. II, Appx., págs. 23-5.

[67] E. CHOISY, *L'Etat Chrétien Calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, 1902, pág. 145. Deseo hacer aquí declaración de lo mucho que debo a este libro excelente, por el contenido de los párrafos que siguen.

[68] Paul HENRY, *op. cit.*, págs. 70-5. Aparecen otros ejemplos en Preserved SMITH, op. cit., págs. 170-4, y en F. W. KAPSCHULTE, *Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat, en Genf,* 1869. Varían los cálculos estadísticos hechos sobre la sed de sangre del régimen calvinista; SMITH (pág. 171) afirma que en Ginebra, un pueblo de 16.000 habitantes, fueron ejecutadas 58 personas y 76 fueron expulsadas, en los años de 1542-6.

[69] KNOX, citado por Preserved SMITH, *op. cit.*, pág. 174.

[70] CALVINO, *Inst.*, bk. III, ch. VII, pas. 5.

[71] CHOISY, *op. cit.*, págs. 442-3.

[72] *Ibíd.*, pág. 35-37.

[73] *Ibíd.*, págs. 189, 117-19.

[74] *Ibíd.*, págs. 35, 165-7.

[75] *Ibíd.*, págs. 119-21.

[76] *Ibíd.*, págs. 189-94.

[77] Paul HENRY, *op. cit.*, vol. II, pág. 70, n.

[78] Véase la descripción que hace CALVINO de la Iglesia, *Inst.*, bk. IV, ch. I, pas. 4: "*Quia nunc de ecclesia visibili disserere propositum est, discamus vel matris elogio, quam utilis sit nobis eius cognitio, immo necessaria, quando non alius est in vitam ingressus nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi, pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos tuteatur, donec executi carne mortali, similes erimus angelis. Neque enim patitur nostra infirmitas a schola nos dimitti, donec toto vitæ cursu discipuli fuerimus. Adde quod extra eius gremium nulla est speranda peccatorum remissio nec ulla salus.*"

[79] *Synodicon in Gallia Reformata: Or the Acts, Decisions, Decrees and Canons of those famous National Councils of the Reformed Churches in France,* por John QUICK, 1692, vol. I, pág. 99.

[80] *Ibíd.*, vol. I, pág. 9 (mercaderes piratas y fraudulentos), páginas 25, 34, 38, 79, 140, 149 (interés y usura), pág. 70 (mercancías falsas y ventas de telas estiradas), pág. 99 (ganancias razonables), páginas 162, 204 (inversiones de dinero en beneficio de los pobres), págs. 194, 213 (loterías).

[81] *The Buke of Discipline,* en *Works of John Knox,* ed. D. Laing, vol. II, 1848, pág. 227.

[82] Scottish History Soc., *St. Andrew Kirk Session Register,* ed. D. H. Fleming, 1889-90, vol. I, pág. 309; vol. II, pág. 822.

[83] W. B. WEEDEN, *Economic and Social History of New England,* 1890, vol. I, pág. 11. Las palabras citadas son del gobernador Bradford.

[84] *Winthrop's Journal "History of New England",* 1630-49, ed. J. K. Hosmer, 1908, vol. I, págs. 134, 325; vol. II, pág. 20.

[85] WEEDEN, *op. cit.*, vol. I, págs. 125, 58.

[86] WINTHROP, *op. cit.*, vol. II, pág. 20.

[87] J. A. DOYLE, *The English in America,* vol. II, 1887, pág. 67; el precio del ganado "no puede fijarse de acuerdo con las necesidades urgentes, sino de unas ganancias razonables".

[88] Roger WILLIAMS, *The Bloudy Tenent of Persecution,* 1644, chap. LV.

[89] WINTHROP, *op. cit.*, vol. I, págs. 315-18. BUNYAN presenta una serie similar de reglas para gobernar la conducta de los cristianos en el comercio en *The Life and Death of Mr. Badman,* ed. 1905, págs. 118-22.

[90] Debo esta frase al excelente libro de J. T. ADAMS *The Founding of New England.*

CAPITULO TERCERO

[1] J. Rossus, *Historia Regum Angliæ* (ed. T. Hearne).

[2] 4 Henry VII, c. 19; 6 Hen. VIII, c. 5; 7 Hen. VIII, c. 1; 25 Hen. VIII, c. 13. Para la Comisión de 1517, véase Leadam, *The Domesday of Enclosures*.

[3] Para ejemplos, véase J. S. Schapiro, *Social Reform and the Reformation*, págs. 60-1, 65, 67, 70-71.

[4] More, *Utopia*, pág. 32 (ed. Pitt Press, 1879): "Los nobles y los caballeros, y ciertos abades por añadidura, hombres santos, sin duda..., no dejan terreno para el cultivo, pues todo lo encierran para pastos." Para el caso de reclamar a un campesino enfeudado, véase Selden Society, volumen XVI, 1903; *Select Cases in the Court of Star Chamber*, págs. cxxiii-cxxix, 118-29 (Carter v. el abad de Malmesbury); para la conversión de títulos de aforamiento en arriendos a voluntad, Selden Society, vol. XII, 1898; *Select Cases in the Court of Request*, págs. lix-lxv, 64-101 (Kent y otros habitantes de Abbot's Ripton, *v. St. John;* se decía que el cambio se había hecho en 1471).

[5] A. Savine, *English Monasteries on the Eve of the Dissolution (Oxford Studies in Social and Legal History*, ed. P. Vinogradoff, vol 1, 1909, pág. 100). Calcula el ingreso temporal neto de los monasterios ingleses en 1535 en 109.736 libras, y los ingresos netos de todas clases en 136.361 libras. Es preciso multiplicar estas cifras por 12, por lo menos, para convertirlas a los términos monetarios modernos. Sólo se puede suponer el valor del capital que estos ingresos representan, pero a duras penas puede ser inferior a (en términos monetarios modernos) 20 millones de libras.

[6] Para las condiciones y pagos de las concesiones, véanse las cifras que da Savine, reproducidas en H. A. L. Fischer, *The Political History of England*, 1485-1547, Appx, II: son particularmente sorprendentes los bajos precios pagados por los pares. El mejor estudio lo hizo S. B. Liljegren, *The Fall of the Monasteries and the Social Changes in England Leading up to the Great Revolution* (1924), que muestra en detalle (páginas 118-25) las actividades de los especuladores.

[7] *Star Chamber Proc.*, Hen. VIII, vol. VI, núm. 181 reproducido

en Tawney y Power, *Tudor Economic Documents*, vol. I, págs. 19-29.

[8] Selden Society, *Select Cases in the Courth of Requests*, páginas lviii-lxix, 198-200.

[9] Citado por F. A. Gasquet, *Henry the Eigth and the English Monasteries*, 1920, págs. 227-8.

[10] Véanse, por ejemplo, *The Obedience of a Christian Man* (en Tyndale, *Doctrinal Treatises*, Parker Society, 1848), donde se cita como un ejemplo el trato que daban a los pobres los primeros cristianos, y *Policies to reduce this Realme of England unto a Prosperus Wealthe and Estate* (1549, reproducido en Tawney y Power, *Tudor Economic Documents*, vol. III, págs. 311-45): "Como sufrimos nosotros el ser mantenidos en la ignorancia de la verdadera adoración de Dios, aun así Dios nos mantuvo alejados del verdadero conocimiento para reformar esas inconveniencias que vimos por nuestros propios ojos, que conducían a la completa Desolación del Reino. Pero ahora que la verdadera adoración de Dios... se fija tan pura y sinceramente, ha de confiarse igualmente que Dios... se valga de la majestad del rey y de su gracia para que sean los ministros que arranquen de cuajo todas las causas y ocasiones de esta Decadencia y Desolación."

[11] Bucer, *De Regno Christi*.

[12] A. F. Leach, *The School of Mediœval England*, 1915, pág. 331. Continúa: "El contraste entre una escuela elemental por cada 5.625 personas y los resultados que presenta el Informe de la Investigación escolar, en 1864, de una escuela por cada 23.750 personas..., no presenta cuadro desfavorable para nuestros antepasados de la pre-Reforma." Para buscar detalles de la expoliación eduardiana, véase el mismo autor, *English Schools at the Reformation, 1546-8* (1896).

[13] Véase *Acts of the Privy Council*, vol. II, págs. 193-5 (1548); en respuesta a las protestas de los miembros de Lynn y Coventry, fueron devueltas las tierras de los gremios de aquellas ciudades.

[14] Crowley, *The Way to Wealth*, en *Select Works of Robert Crowley*, ed. J. M. Cowper (E. E. T. S., 1872, págs. 129-150).

[15] Crowley, *op. cit. y Epigrams* (en *ibíd.*, págs. 1-51).

[16] Becon, *The Jewel of Joy*, 1553: "Aborrecen los nombres de monjes, frailes, canónigos, monjas, etc.; pero de sus bienes se apoderan con codicia. Y, sin embargo, donde los claustros ejercen la hospitalidad, arriendan las tierras a precios razonables, sostienen las escuelas y educan a los jóvenes en las buenas letras; ellos no practican ninguna de estas cosas."

[17] Thomas Lever, *Sermons*, 1550 (*English Reprints*, ed. E. Arber, 1895), pág. 32. La misma acusación aparece en sermones posteriores.

[18] F. W. Russell, *Kett's Rebellion in Norfolk*, 1859, pág. 202. Para la política de Somerset y la rebelión de los señores contra ella, véase Tawney, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, págs. 365-70.

[19] Latimer *Seven Sermons before Edward VI* (*English Reprints*, ed. E. Arbert, 1895), págs. 84-6.

[20] *Pleasure and Pain*, en *Select Works of Robert Cowley*, ed. J. M. Cowper, pág. 116.

[21] *The Way to Wealth*, en *ibid.*, pág. 132.

[22] LEVER, *op. cit.*, pág. 130.

[23] *A Prayer for Landlords*, de *A Book of Private Prayer set forth by Order of King Edward VI.*

[24] BACON, *Of the True Greatness of the Kingdom of Britain.*

[25] Para una discusión del problema del crédito en la manera en que se ve afectado por el campesino y el pequeño patrono, véase mi introducción al *Discourse upon Usury*, de WILSON, 1925, págs. 17-30.

[26] Véase la nota 62 del capítulo I.

[27] D'EWES, *Journal*, 1682, pág. 173.

[28] Calendar S. P. D. Eliz, vol. CCLXXXVI, números 19, 20.

[29] Para ejemplos, véase S. O. ADDY, *Church and Manor*, 1913, cap. XV. La mejor descripción del negocio y organización de las parroquias aparece en S. L. WARE, *The Elizabethan Parish in its Eclesiastical and Financial Aspect*, 1908.

[30] LEVER, *op. cit.*, pág. 130. Véase también HARRISON, *The Description of Britaine*, ed. 1587, bk. II. chap. XVIII.

[31] *A Godlie Treatise concerning the Lawful Use of Riches*, trad. por Thos. ROGERS, de la obra en latín de Nicholas HEMING, 1578,pág. 8.

[32] SANDYS, 2º, 10º, 11º y 12º de *Sermons* (Parker Society, 1841); JEWEL, *Works*, pt. IV, págs. 1.293-8 (Parker Society, 1850); Thos. WILSON, *A Discourse upon Usury*, 1572; MILES MOSSE, *The Arraignment and Conviction of Usurie*, 1595; John BLAXTON,*The English Usurer, or Usury Condemned by the Most Learned and Famous Divines of the Church of England*, 1634.

[33] HEMING, *op. cit.*, págs. 16-17.

[34] Roger FENTON, *A Treatise of Usurie*, 1612, pág. 59.

[35] WILSON, *op. cit.*, *ed.* 1925, pág. 281.

[36] MILES MOSSE, *op. cit.*

[37] *S. P. D. Eliz.*, vol. LXXV, núm. 54 (Reproducido en TAWNEY y POWER, *Tudor Economic Documents*, vol. III, páginas 359-70).

[38] HEMING, *op. cit.*, pág. 11.

[39] MAITLAND, *English Law and the Renaissance*, 1901.

[40] Citado por MAITLAND, *op. cit.*, págs. 49-50.

[41] WILSON, *op. cit.*

[42] Jeremy TAYLOR, *Ductor Dubitantium*, 1660, lib. III, cap. III par. 30.

[43] MOSSE, *op. cit.*, Dedicación, pág. 6.

[44] E. CARDWELL, *Synodalia*, 1842, pág. 436.

[45] CARDWELL, *The reformation of the Ecclesiastical Laws*, 1850, págs. 206, 323.

[46] *The Remains of Archbishop Grindal*, ed. Wm. NICHOLSON (Parker Society, 1843), pág. 143.

[47] Véanse, por ejemplo, W. P. M. KENNEDY, *Elizabethan Episcopal Administration*, 1924, vol. III, pág. 180 (artículos del archidiácono MULLINS para la archidiaconería de Londres (1585): "Item, si sabéis que en vuestra parroquia existe (o existen) alguna persona o personas notoriamente conocida o de la que se sospecha por indicios probables o fama extendida que es usurera, o si comete por cualquier modo o manera ofensas de esta clase"), y págs. 184, 233; WILKINS, *Concilia*, volumen IV, págs. 319, 337, 416.

[48] CARDWELL, *Synodalia*, vol, I, págs. 144, 308; WILKINS, *Concilia*, vol. IV, pág. 509.

[49] WARE, *op. cit.* (véase nota 29, arriba), cita varios ejemplos. Véase también *Archæologia Cantiana*, vol. XXV, 1902, págs. 27, 48. (Visitas del archidiácono de Canterbury.)

[50] *Hist. Mss. Com.*, *13th Report*, 1892. Appx., pt. IV, páginas 333-4 (*Mss. of the Borough of Hereford*).

[51] W. H. HALE, *A Series of Precedents and Proceedings in Criminal Causes*, 1847, pág. 166.

[52] *Yorkshire Arch. Journal*, vol. XVIII, 1895, pág. 331.

[53] *Commissary of London Correction Books, 1618-1625* (H. 184, págs. 164, 192). Debo a Mr. FINCHMAN, *de Somerset House* (donde se guardan los libros), el haber llamado generosamente mi atención a estos casos. El más corto de todos (pág. 192) dice así:

Sancti Botolphi extra Aldersgate Thomas Witham al signo del Unicornio.	Observado como un usurero que percibe por sobre la tarifa de X^{li} en 100^{li} y por sobre la tarifa de 2 chelines por cada libra de dinero por él prestado durante un año, o más aún, cuando el tiempo a que ha prestado es menor de un año *ex fama prout in rotula. Quo die comparuit*, etc.

9mo *Maii 1620 coramdomino officiali principali etc. et in eius camera etc. comparuit dictus Witham et ei objecto ut supra allegavit* que está raras veces en casa, pero que deja en ella a su persona de confianza para que conduzca los negocios de su tienda, y que si alguna falta es cometida por éste, la falta es de su persona de confianza y no de él mismo, y dice que él se hará cargo de todo y que tendrá buen cuidado que de aquí en adelante ya no habrá más actos de opresión ni se cometerán otras faltas de esta clase, y ruega humildemente al juez que lo favorezca con la suspensión de la causa, *unde dominus monuit eum* que de aquí en adelante ni él ni su siervo cometerán más ofensas de la misma clase ni tolerará que se cometan semejantes actos de opresión, *etcum hac monitione eum dimisit.*

[54] *S.P.D. Eliz.*, vol LXXV, núm. 54.

[55] Para una exposición de estos expedientes véase mi introducción al *Discourse upon Usurie*, de WILSON, 1925, págs. 123-8.

[56] Richard HOOKER, *The Laws of Ecclesiastical Polity*, bk. VIII, chap. I, par. 5.

[57] *Acts of Privy Council*, vol. XXVII, 1597, pág. 129.

[58] *The Stifkey Papers* (ed. H. W. Saunders, R. H. S., Camden Third Series, vol. XXVI, 1925), pág. 140.

[59] Citado por E. M. LEONARD, *The Early History of English Poor Relief*, 1900, pág. 148.

[60] Para una exposición del trato dado a los negocios de cambios bajo Isabel, véase WILSON, *op. cit., Introducción*, págs. 146-54.

[61] Para referencias véanse *ibíd.*, págs. 164-5, y *Les Reportes del Cases in Camera Stellata, 1593-1609*, ed. W. P. BAILDON, 1894, páginas 235-7. Este último libro contiene varios casos de intervención de la Star Chamber en cuestiones de acaparamiento de granos (págs. 71, 76-7, 78-9, 91) y de encierros y despoblación (págs. 49-52, 164-5, 192-3, 247, 346-7).

[62] *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. E. Lamond, 1893, pág. 14.

[63] *The Works of William Laud, D. D.*, ed. Wm. SCOTT, volumen I, 1847, página 6.

[64] *Ibíd.*, pág. 64.

[65] *Ibíd.*, págs. 89, 138.

[66] *Ibíd.*, pág. 167.

[67] *Ibíd.*, págs. 28-9.

[68] GONNER, *Common Land and Enclosure*, 1912, págs. 166-7. Para la intervención del Gobierno desde 1629 a 1640 véase TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, págs. 376, 391, y E. M. LEONARD, *The Inclosure of Common Fields in the Seventeenth Century*, en *Trans, Royal Hist. Soc.*, N. S., vol. XIX, págs. 101 y sigts.

[69] Carta al Dr. Gilbert SHELDON, Warden of All Souls (en *Works* de LAUD, vol. VI, pt. II, pág. 520): "Tengo una cosa más que decirle: que, aun cuando le hice este favor de detener la causa hasta su retorno, sin embargo, en cuanto al asunto mismo, no puedo mostrar tolerancia alguna, en parte, porque odio intensamente las despoblaciones de cualquier clase, por considerarlas como una de las mayores plagas de este reino y el más mal ejemplo que puede dar un colegio o el encargado de un colegio." CLARENDON, *History of the Rebellion*, bk. I, par. 204.

[70] *S. P. Chas. I*, vol. CDXCIX, núm. 10 (reproducido en TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, págs. 420-1), y *Lords' Journals*, vol. VI, pág. 468^{b} (marzo 13, 1643-4). Artículos contra LAUD: "Entonces, míster TALBOT declaró bajo juramento cómo el arzobispo se opuso a la ley en cuestión de encierros y despoblaciones; cómo cuando se deseaba hacer uso de la ley para afirmar el derecho de propiedad de la tierra, él les dijo: "Id a pedirlo a los tribunales inferiores, que no debían traer estos casos ante él"; y entonces el arzobispo le impuso una multa de doscientas libras por hacer uso de la propiedad de sus dominios, y no toleró que se apelase el caso en ejercicio de un derecho."

[71] LEONARD, *The Early History of English Poor Relief*, págs. 150-64; UNWIN, *Industrial Organization in the sixteenth and seventeenth centuries*, 1904, págs. 142-7.

[72] R. R. REID, *The King's Council in the North*, 1921, páginas 412, 413, n.

[73] Camden Soc., N. S., vol. XXXIX, 1886, *Cases in the Court of Star Chamber and High Commission*, ed. S. R. GARDINER, pág. 46. Para otro caso de acaparamiento de granos véase *ibíd.*, págs. 82-9.

[74] TAWNEY, *The Assessment of Wages in England by the Justices of the Peace*, en *Vierteljahrschrift für Sozialund Wirthchaftgeschichte*, Bd. XI. 1913, págs. 551-4; LEONARD, *op. cit.*, pág. 157.

[75] *The Works of William Laud*, ed. Wm. Scott, vol. VI, 1857, pt. I, pág. 191. (Contestación a lord SAYE y discurso de SELE sobre el proyecto acerca de los poderes de los obispos en asuntos civiles y Tribunales de judicatura.)

[76] *Ibíd.*, vol. I, págs. 5-6.

[77] HARRINGTON, *Works*, ed. 1700, págs. 69 (*Oceana*) y 388-9 (*The Art of Law-giving*).

[78] G. MALYNES, *Lex Mercatoria*, 1622. El mismo símil había sido usado con mucha anterioridad en *A Discourse of the Common Weal of this Realm of England*, ed. E. LAMOND, pág. 98.

[79] D'EWES, *Journals*, pág. 674, y 39 Eliz., c. 2.

[80] Para los ataques contra el control de precios véanse TAWNEY y POWER, *Tudor Economic Documents*, vol. III, págs. 339-41 y vol. II, pág. 188, y *Stiffkey Papers* (véase nota 58, arriba), págs. 130-40.

[81] H. ELLIS, *Originar Letters*, 3ª serie, vol. II, carta CLXXXII, y J. W. BURGON, *The Life and Times of Sir Thomas Gresham*, 1839, volumen II, página 343.

[82] WILSON, *op. cit.*, (véase nota 55, arriba), pág. 249.

[83] *Commons' Journals*, mayo 21, 1604, vol. I, pág. 218.

[84] 13 Eliz., c. 8, derogando 5 y 6 Ed. VI, c. 20; D'EWES, *Journals*, páginas 171-4.

[85] OWEN and BLAKEWAY, *History of Shrewsbury*, 1825, vol. II, págs. 364, n.; 412.

[86] *Hist. Mss. Com., Report on Mss. in various Collections*, vol. I, 1901, pág. 46 (*Mss. of Corporation of Burford.*)

[87] WILSON, *op. cit.*, (véase nota 55, arriba), pág. 233.

[88] KOKE, *Institutes*, pt. II, 1797, págs. 601 y sigts. (Ciertas clases de abusos que se desea sean reformados en la concesión de prohibiciones, expuestos por Richard BANCROFT, arzobispo de Canterbury.)

[89] Thomas RIDLEY, *A View of the Civile and Ecclesiastical Law, and wherein the practice of them is streitened and may be relieved within this Land*, 1607, Dedicación, pág. 3.

[90] W. HUNTLEY, *A Breviate of the Prelates' intolerable Usurpation*, 1637, págs. 183-4. El caso a que se alude es el de HINDE, que se supone haber sido visto Mich. 18 y 19 Eliz. Para la controversia sobre las prohibiciones véase R. G. USHER, *The Rise and Fall of the High Commission*, 1913, págs. 180 y sigts.

[91] D'EWES, *Journals*, págs. 171, 173.

[92] Véase, por ejemplo, Surtees Society, vol. XXXIV, 1858, *The Acts of the High Commission Court within the Diocese of Durham*, Prefacio, que demuestra que entre 1636 y 1639, los casos de desacato de la jurisdicción eclesiástica ordinaria se cuentan por centenares.

[93] PENN, *No Cross, No Crown*, pt. I, ch. XII, par. 8.

[94] SANDERSON, *De Obligatione Conscientiæ*, 1660; TAYLOR, *The Rule and Exercises of Holy Living*, 1650, cap. III, sec. III (*Of Negotiation or Civil Contracts, Rules and Measures of Justice in Bargaining*).

[95] MANDEVILLE, *The Table of the Bees*, ed. F. B. Kaye, 1924, páginas 193, 194. El reverendo J. TOWNSEND dió expresión a sentimientos similares en relación con la necesidad de la pobreza, ya más avanzado el siglo, en su *Dissertation on the Poor Laws* (1785), al igual que Patrick COLQUHOUN, en su *Treatise on the Wealth and Resources of the British Empire* (1814). Como MANDEVILLE, ambos autores insisten en que la pobreza es esencial condición para la prosperidad y, más aún, para la existencia de la civilización misma. Para una colección completa de citas sobre el particular, de autores del siglo XVIII, véase E. S. FURNISS, *The Position of the Laborem in a System of Nationalism*, 1920, caps. IV-VI.

[96] *The Whole Duty of Man, laid down in a plain and familiar way for the use of all*, 1658.

CAPITULO CUARTO

[1] TUCKER, *A Brief Essay on the Advantages and Disadvantages which respectively attend France and Great Britain with regard to Trade*, 1750, pág. 33. W. E. CLARK ofrece la mejor presentación de TUCKER, la mayoría de cuyas obras son de difícil obtención, en *Josiah Tucker, Economist* (*Studies in History, Economics and Public Law*, Columbia University, volumen XIX, 1903-5).

[2] *Reliquiæ Baxterianæ, or Mr. Richard Baxter's Narrative of the most memorable Passages of his Life and Times*, 1696, pág. 5.

[3] BUNYAN, *The Pilgrim's Progress*.

[4] *The Life of the Duke of Newcastle*, por MARGARET, duquesa de Newcastle (ed. Everyman, 1915, pág. 153).

[5] BAXTER, *op. cit.*, pág. 31.

[6] BUNYAN, *Pilgrim's Progress*.

[7] BAXTER, *op. cit.*, pág. 89.

[8] Thomas TULLER, *The Holy and Profane States*, ed. 1884, pág. 122.

[9] Citado por SEYER, *Memoirs of Bristol*, vol. II, 1823, pág. 314.

[10] R. G. USHER, *The Reconstruction of the English Church*, vol. I, 1910, págs. 249-50.

[11] BAXTER, *op. cit.*, pág. 30.

[12] *An orderly and plaine Narration of the Beginnings and Causes of this Warre*, 1644, pág. 4 (Brit. Mus., Thomason Tracts, E. 54 (3). Debo esta referencia a la bondad del padre Paschal LARKIN.

[13] CLARENDON, *History of the Rebellion*, lib. VI, par. 271.

[14] PARKER, *Discourse of Ecclesiastical Politie*, 1670, prefacio, pág. XXXIX.

[15] *The Life of Edward, Earl of Clarendon, written by himself*, ed. 1827, vol. III, pág. 101.

[16] D. C. A. AGNEW, *Protestant Exiles from France*. 1886, vol. I, págs. 20-1. En 1640, la Petición de *Root and Branch* (raíz y ramas) incluía entre los males debidos a los obispos "el desaliento y la destrucción

de todos los buenos sujetos, de los cuales hay multitudes, tanto patronos de telares como comerciantes y otros, quienes, al verse privados de sus ministros y recargados con estas opresiones, han abandonado el reino, dirigiéndose a Holanda y otras partes, y se han llevado consigo una gran manufactura de tejidos y un comercio importante, que prosperan en los lugares donde ahora residen, por lo cual la lana, el gran producto básico del reino, llega a valer muy poco y no se vende, y el comercio entra en decadencia, muchos pobres están faltos de trabajo, los marineros pierden sus ocupaciones y todo el país queda muy empobrecido" (S. R. GARDINER, *Constitutional Documents of the Puritan Revolution*, 1628-60 (1889), pág. 73). Para el trato comparativamente liberal dado a los inmigrantes en tiempo de Isabel, véanse TAWNEY y POWER, *Tudor Economic Documents*, volumen I, sec. VI, núms. 3, 4, 11 (2), 15, y CUNNINGHAM, *Growth of English Industry and Commerce, Modern Times*, 1921, pt. I, págs. 79-84.

[17] *Torism and Trade can never agree*, pág. 12. LEVY atribuye erróneamente este folleto a DAVENANT (*Economic Liberalism*, pág. 13).

[18] Véanse, por ejemplo, G. MARTIN, *La Grande Industrie sous le règne de Louis XIV*, 1899, Cap. XVII, donde se citan los informes de varios intendentes, y LEVASSEUR, *Histoire du commerce de la France*, 1911, vol. I, pág. 421.

[19] *A Letter from a Gentleman in the City to a Gentleman in the Country about the odiousness of Persecution*, 1677, página 29.

[20] Sir Wm. TEMPLE, *Observations upon the United Provinces of the Netherlands*, caps. V, VI.

[21] *The True Interest and Political Maxims of the Republick of Holland and West-Friesland*, 1702, pt. I, cap. XIV.

[22] PETTY, *Political Arithmetic*, 1690, págs. 25-6.

[23] *The Present Interest of England stated by a Lover of his King and Country*, 1671. Debo a Mr. A. P. WADSWORTH el haber llamado mi atención al pasaje citado en el texto. Lawrence BRADDON recalca el mismo punto de manera más específica: "La superstición de su religión obliga a Francia a guardar (por lo menos) cincuenta días festivos más que nosotros, y cada día semejante en que no se hace trabajo alguno representa ciento y veinte mil libras menos para las engañadas gentes" (*Abstract of a draft of a Bill for relieving, reforming and employing the Poor*, 1717). Véase también DEFOE, en su *Enquiry into Occasional Conformity*, 1702, págs. 18-19: "Es para pensar, caballeros, si han de aceptar ustedes nuestro dinero para suplir sus fondos agotados, nuestras existencias para que les ayuden a salir adelante en sus guerras, nuestros empréstitos y créditos para poner a flote sus departamentos de aprovisionamiento y marina de guerra. Si van a seguir haciéndonos objeto de sus distinciones, pasen una ley que nos prohiba comprar tierras, para que no podamos ser propietarios libres, y vean si hallan dinero suficiente para comprarnos lo que poseemos. Llévennos a los pueblos y comunidades y déjennos comerciar; déjennos cardar, hilar, tejer, zurcir y trabajar, entre nosotros y para nosotros, y ya verán cómo podrán sostener a sus pobres sin nuestra ayuda. Oblíguennos a anclar nuestros barcos, tener nuestro dinero lejos de sus Bancos; rehusen la aceptación de nuestras notas de crédito, y sepárense de manera tan absoluta de nosotros en cuestiones civiles como nosotros nos separamos de ustedes en cuestiones religiosas, y verán cómo se las arreglan sin nosotros."

[24] SWIFT, *Examiner*.

[25] BOLINGBROKE, *Letter to Sir Wm. Windham*, 1753, página 21.

[26] *Reliquiæ Baxterianæ* (véase nota 2), pág. 94. Sigue: "La generalidad de los patronos viven sólo muy poco mejor que sus jornaleros (al día), con la única diferencia de que no trabajan tan duro."

[27] VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*, núm. X, y MONTESQUIEU, *Esprit des Lois*, XIX, 27, y XX, 22. Véanse también los observaciones de la misma naturaleza en D'ARGENSON, *Considérations sur le Gouvernement de la France*, 1765.

[28] *Brief Survey of the Growth of Usury in England*, 1673.

[29] MARSTON, *Eastward Ho!*, act. I, sec. I.

[30] CLARENDON, *History of the Rebellion*, lib. I, par. 163.

[31] PETTY, *Political Arithmetic*, 1690, pág. 23.

[32] Max WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicado por primera vez en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Statistik*, vols. XX, XXI y reimpreso después en el vol. I de su *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920. TROELTSCH, *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen* y *Protestantism and Progress*, 1912; SCHULZE-GAEVERNITZ, *Britischer Imperialismus und Englischer Freihandel*, 1906; CUNNINGHAM, *Christianity and Economic Science*, 1914, cap. V.

El ensayo de WEBER provocó grandes polémicas en Alemania. Su tesis principal —que el calvinismo, y en particular el puritanismo inglés, del cual saca casi todas sus ilustraciones, ha jugado un papel de capital importancia en la creación de condiciones morales y políticas favorables al desarrollo de la empresa capitalista— parece haber sido aceptada por TROELTSCH, *op. cit.*, págs. 704 y sigs. BRENTANO (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916, págs. 117-57), que la somete a un análisis crítico, disiente de muchas de las conclusiones de WEBER. El ensayo de WEBER es, ciertamente, uno de los exámenes más provechosos que han aparecido de las relaciones entre la religión y la teoría social, y deseo dar testimonio aquí de lo mucho que a él debo, en particular con referencia a su discusión de la aplicación económica que dieron algunos escritores puritanos a la idea expresada por la palabra "vocación". Al mismo tiempo, hay varios puntos en los cuales me parece que los argumentos de WEBER son demasiado parciales y exagerados, y sobre los cuales me parece acertada la crítica que de ellos hace BRENTANO.

Así (I), como era acaso inevitable en un ensayo sobre el pensamiento económico y social, distinto de los cambios en la organización social y económica, me parece que WEBER explica mediante la referencia a influencias morales e intelectuales desenvolvimientos que tienen su principal explicación en una región totalmente diferente. Había abundancia de "espíritu capitalista" en las ciudades de Venecia y Florencia del siglo XV, o en

la Alemania del Sur y en Flandes, por la razón sencilla de que eran éstas áreas donde se encontraban los principales centros financieros de la época, aún cuando eran católicas, por lo menos nominalmente. El desarrollo del capitalismo en Holanda e Inglaterra en los siglos XVI y XVII no se debió al hecho de ser potencias protestantes, sino a los grandes movimientos económicos, en particular a los descubrimientos y a los resultados que les acompañaron. Por supuesto, los cambios materiales y psicológicos se simultaneaban, y los segundos, como es natural, reaccionaban sobre los primeros. Pero parece un poco superficial el hablar de la empresa capitalista como si no pudiese surgir mientras no asomasen los cambios religiosos que creasen un espíritu capitalista. Sería igualmente cierto, e igualmente parcial, decir que los cambios religiosos han sido el resultado puro de los movimientos económicos.

(II) Ignora WEBER los movimientos intelectuales, o sólo los roza por lo menos suavemente, que han sido favorables al desenvolvimiento de la empresa de negocios y de una actitud individualista hacia las relaciones económicas, pero que poco tenían que ver con la religión. Era uno el pensamiento político del Renacimiento; como lo indica BRENTANO, MAQUIAVELO era un disolvente de las limitaciones de la ética tradicional tan poderoso, por lo menos, como CALVINO. Eran otro las especulaciones de los hombres de negocios y los economistas sobre el dinero, los precios y los cambios extranjeros. Ambos contribuyeron a la creación de una actitud mental singularmente concentrada en las ganancias pecuniarias, que es lo que WEBER califica de espíritu capitalista.

(III) Parece que WEBER simplifica excesivamente el calvinismo. En primer lugar adscribe, al parecer, a los puritanos ingleses del siglo XVII el concepto de la ética social que sostenían CALVINO y sus inmediatos sucesores. En segundo lugar, habla como si todos los puritanos ingleses del siglo XVII mantuviesen el mismo o muy aproximado punto de vista sobre los deberes sociales y la conveniencia. Ambas sugerencias dan lugar a malas interpretaciones. De una parte, los calvinistas del siglo XVI (incluyendo a los puritanos ingleses) eran creyentes en una disciplina rigurosa, y el individualismo, que no injustamente se adscribió al movimiento puritano en sus fases posteriores, les hubiera horrorizado. Consiste la cuestión, realmente significativa, en las causas del cambio de un punto de vista al otro, una cuestión que WEBER parece ignorar. De otra parte, había dentro del puritanismo del siglo XVII una variedad de elementos con conceptos sobre política social que diferían grandemente entre sí. Como pudo CROMWELL darse pronto cuenta de ello, no había una fórmula que uniese bajo los pliegues de una misma teoría social a los aristócratas y *Levellers* puritanos, a los terratenientes y campesinos, a los mercaderes y artesanos, a los soldados y a sus generales. Dentro del movimiento puritano mismo se debatían los principios de doctrinas divergentes. Unos ganaron, otros perdieron.

Tanto el "espíritu capitalista" como la "ética protestante" eran, por lo tanto, cosas bastante más complejas de lo que parece suponer WEBER. Lo esencialmente valioso y verdadero en su ensayo es la insistencia en que las clases comerciales de la Inglaterra del siglo XVII eran el portaestandarte de un concepto particular de conveniencia social que se diferenciaba profundamente del sostenido por los elementos más conservadores de la sociedad —los campesinos, los artesanos y muchos propietarios feudales—, y la insistencia en que este concepto halló expresión en la religión, la política y, en grado nada menor, en la conducta y la política social y económica.

[33] CUNNINGHAM, *The Moral Witness of the Church on the Investment of Money and the Use of Wealth*, 1909, página 25.

[34] KNOX, *The Buke of Discipline*, en *Works*, ed. D. Laing, vol. II, 1848, págs. 183 y sigs.; Thos. CARTWRIGHT, *A Directory of Church Government* (reproducido en D. NEAL, *History of the Puritans*, 1822, vol. V, Appx. IV); W. TRAVERS, *A Full and Plain Declaration of Ecclesiastical Discipline*, 1574; J. UDALL, *A Demonstration of the Trueth of that Discipline which Christe hath prescribed in his worde for the Government of his Church*, 1589; BANCROFT, *Dangerous Positions and Proceedings published and practised within this Iland of Brytaine under Pretence of Reformation and for the Presbyteriall Discipline*, 1593 (reproducido parcialmente en R. G. Usher, *The Presbyterian Movement in the Reign of Queen Elizabeth, as Illustrated by the Minute Book of the Dedham Classis*, 1905).

[35] CARTWRIGHT, *op. cit.*

[36] USHER, *op. cit.*, pág. 1.

[37] *Ibíd.*, págs. 14-15, para la exposición que hace BANCROFT del procedimiento.

[38] Citado de las *Letters* de BAILLIE, Por W. A. SHAW, *A History of the English church during the Civil Wars and under the Commonwealth*, 1900, vol. I, pág. 128.

[39] SHAW, *op. cit.*, vol. II, cap. III (*The Presbyterian System, 1646-60*). Para la aplicación práctica de la disciplina presbiteriana, véase Chatham Society, vols. XX, XXII, XXIV: *Minutes of the Manchester Classis*, y vols. XXXVI, XLI: *Minutes of the Bury Classis*.

[40] Véase capítulo III, pág. 150.

[41] *Puritan Manifestoes*, pág. 120, citados por H. G. WOOD, *The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Weath and Property*, en *Property, its Rights and Duties*, 1913, pág. 142. Contiene el ensayo de Mr. WOOD una excelente exposición de todo el tema, y deseo dejar patente aquí mi deuda para con él. Para los puntos de vista de KNEWSTUB, SMITH y BARO, véanse las citas que de ellos hace HAWEIS, *Sketches of the Reformation*, 1844, págs. 237-40; 243-6. Debiera hacerse resaltar que BARO, si bien censuraba a quienes, "sentados ociosamente en su hogar, sacan provecho sólo de su dinero, entregándolo de esta manera a personas necesitadas..., sin consideración alguna hacia la persona a quien prestan, y sólo para ganancia propia", admitía, sin embargo, que no siempre se debe condenar el interés. Véanse también Thos. FULLER, *History of the University of Cambrigde*, eds. M. Prickett y T. Wright, 1840, págs. 275-6, 288-9, y CUNNINGHAM, *Growth of English Industry and Commerce, Modern Times*, ed. 1921, pt. I, págs. 157-8.

[42] New Shakespeare Society, serie VI, núm. 6, 1877-9: *Anatomy of the Abuses in England*, de Philip STUBE, ed. F. J. Furnivull, págs. 115-16.

[43] W. AMES, *De Conscientia et eius vel Casibus libre quinque*, lib. V, caps. XLIII, XLIV. AMES (1576-1633) estudió en el Christ's College, Cambrigde, y trató de establecerse en Colchester, pero el obispo de Londres le prohibió predicar, marchándose a Leyden hacia 1610; fué nombrado para la cátedra de Teología de Traneker en 1612, donde permaneció durante diez años; falleció en Rotterdam.

[44] Por ejemplo, STUBES, *op cit.*; Richard CAPEL, *Temptations, their Nature, Danger, Cure*, 1633; John MOORE, *The Crying Sin of England of not caring for the Poor; wherin Inclosure, viz, such as doth unpeople Townes, and uncorn Fields, is arraigned, convicted and condemned*, 1653.

[45] J. O. HALLIWELL, *The Autobiography and Correspondence of Sir Simonds D'Ewes*, 1845, vol. I, págs. 206-10, 322, 354; vol. II, páginas 96, 153-4.

[46] USHER, *op. cit.*, (véase nota 43, arriba), págs. 32, 53, 70, 99-100.

[47] Sept. 26, 1645, se acuerda "que tendrán poder los ancianos para suspender de la administración del sacramento de la Cena del Señor a cualquier persona legalmente culpable de Fraude, Falsificación, Extorsión, Perjurio o Soborno" (*Common's Journals*, vol. IV, pág. 209).

[48] Chethan Society, *Minutes of the Bury Presbyterian Classis, 1647-57*, pt. I, págs. 32-33. La *classis* de Cambrigde (*ibid.*, pt. II, págs. 196-7) decidió en 1657 que la ordenanza del Parlamento de agosto 29, 1648, debía tomarse como la regla de la *classis* para gobierno en materia de escándalos. Entre los varios escándalos que se mencionan en la ordenanza se incluye la extorsión, y la *classis* decidió que "ninguna persona legalmente condenada por cualquiera de los citados escándalos, pueda ser admitida en la Cena del Señor, sin haber dado pruebas de un arrepentimiento sincero; pero haber tenido su principal interés (pág. 198) en cuestiones de brujería magia y adivinación.

[49] *Hist. Mss. Comm., Report on Mss. in various Collections*, volumen I, 1901, pág. 132.

[50] Citado por F. J. POWICKE, *A Life of the Reverend Richard Baxter* 1924, pág. 92.

[51] Las selecciones de aquellas partes del *The Christian Directory* que aluden a la ética social aparecen reproducidas en Jeannette TAWNEY, *Chapters from Richard Baxter's Christian Directory*, 1925, donde se hallará la mayoría de los pasajes citados en el texto.

[52] *Reliquiæ Baxterianæ* (véase nota 2), pág. 1.

[53] *Life and Death of Mr. Badman* (Cambridge English Classics, 1905), págs. 116-25, donde BUNYAN trata ampliamente la ética de los precios.

[54] CARLYLE, *Cromwell's Letters and Speeches*, carta II.

[55] Véase sobre esto a WEBER, *op. cit.*, (nota 32, arriba), pág. 94, cuyas principales conclusiones he resumido.

[56] MILTON, *A Defence of the People of England* (edición 1692), página XVII.

[57] Véase, por ejemplo, Thos. WILSON, *A Discourse upon Usury*, prefacio, ed. 1925, pág. 178: "Hay dos clases de hombres a los que se

debe mirar siempre con recelo; uno es el murmurador incansable y otro el papista contumaz o intencionado. El primero, con el pretexto de la religión, desacredita toda religión, y convenciendo a las gentes sencillas que ama la sencillez se vale arteramente de todo posible engaño, y para alentar sus intereses particulares causa daño al bienestar general. Y tocante a este pecado de la usura, nadie es ofensor público más grave que los profesores falsarios de esta pura religión."

[58] FENTON, *A Treatise of Usurie*, 1612, págs. 60-1.

[59] *Brief Survey of the Growth of Usurie in England*, 1673.

[60] S. RICHARDSON, *The Cause of the Poor Pleaded*, 1653, Thomason Tracts, E. 703 (9), pág. 14. Para otras referencias, véase nota 72, abajo. Para los precios abusivos, véase Thomason Tracts, E. 399 (6), *The Worth or a Penny or a Caution to keep Money*, 1647. Debo ésta y las referencias siguientes a los Thomason Tracts a Miss P. JAMES.

[61] HOOKER, prefacio a *The Laws of Ecclesiastical Polity, ed. Everyman*, 1907, vol. I, pág. 128.

[62] WILSON, *op. cit.*, pág. 250.

[63] *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson, written by his widow Lucy*, ed. Everyman, 1908, págs. 64-5.

[64] Véanse las referencias dadas en la nota 66.

[65] *The Earl of Strafforde's Letters and Despatches*, por William KNOWLER, D. D., 1739, vol. II, pág. 138.

[66] No se ha intentado hacer aquí más que una mera referencia a los puntos en que los intereses económicos y la manera de ver las cosas de las clases comerciales y propietarias chocaban con las instituciones monárquicas y sólo se hace mención de las fuentes de información más en evidencia. Para las patentes y monopolios, incluyendo el odioso monopolio de la sal, véanse UNWIN, *The Gilds and Companies of London*, 1908, cap. XVII, y W. HYDE PRICE, *The English Patents of Monopoly*, 1906, cap. XI y *passim*. Para el control del negocio de cambios, véanse *Cambium Regis, or the Office of his Majesties exchange Royall, declaring and justifying his Majesties Right and the Convenience thereof*, 1628, y RUDING, *Annals of the Coinage*, 1819, vol. IV, págs. 201-10. Para el castigo de la especulación por la Star Chamber y los proyectos de graneros públicos, véanse Canden Society, N. S., volumen XXXIX, 1886; *Reports of Cases in the Courts of Star Chamber and High Commission*, ed. S. R. Gardiner, págs. 43 y sigts., 82 y sigts., y N. S. B. GRASS, *The Evolution of the English Corn Market*, 1915, págs. 246-50. Para el control de la industria de los tejidos y la reacción contra el mismo. H. HEATON, *The Yorkshire Wollen and Worsted Industries*, 1920, capítulos IV, VII; Kate E. BARFORD, *The West of England Cloth Industry, A Seventeenth Century Experiment in State Control*, en la *Wiltshire Archæological and Natural History Magazine*, diciembre 1924, págs. 531-42; R. R. REID, *The King's Council in the North*, 1921, pt. IV, cap. II; *V. C. H., Suffolk*, vol. II, pág. 263-8. Para la intervención del Consejo Privado a fin de elevar los jornales en la industria de los tejidos y proteger a los artesanos, TAWNEY, *The Assessment of Wages in England by the Justices of Peace*,

en la *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirthschaftgeschichte*, Bd. XI, 1913, págs. 307-37, 533-64; LEONARD, *The Early History of English Poor Relief*, págs. 160-3; *V. C. H. Suffolk*, vol. II, págs. 268-9; y UNWIN, *Industrial Organization in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 1904, págs. 142-7. Para las comisiones de despoblación, TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, págs. 376, 391. Para la extracción de dinero a la East India Company y las manipulaciones con su Carta de concesión, SHAFA'AT AHMAD KHAN, *The East India Trade in the XVIIth Century*, 1923, páginas 69-73. Para los intereses coloniales de los diputados puritanos, A. P. NEWTON, *The Colonising Activities of the English Puritans*, 1914, y C. E. WADE, *John Pym.*, 1912.

67 E. LASPEYRES, *Geschichte der Volkswirthschaftlichen Anschauungen der Niederländer und ihrer Litteratur zur Zeit der Republik*, 1863, págs. 256-70. Se puede obtener una idea de los motivos de polémica de la inmensa (e ilegible) obra de SALMASIUS, *De Modo usurarum*, 1639.

68 John QUICK, *Synodicon in Gallia Reformata*, 1692, vol. I, pág. 99.

69 Para el cambio en la manera de sentir en América, véase TROELTSCH, *Protestantism and Progress*, págs. 117-27; para FRANKLIN, *Memoirs of the Life and Writings of Benjamin Franklin*, y SOMBART, *The Quintessence of Capitalism*, 1915, págs. 116-21.

70 Rev. Robert WOODROW (citado por SOMBART, op. cit., pág. 149).

71 John COOKE, *Unum Necessarium or the Poore Man's Case* (1648), el cual contiene una petición en favor de la regulación de precios y la fundación de *Monts de Piété*.

72 Para el escándalo que llevó a la religión protestante su supuesta condonación de la codicia, véase T. WATSON, *A Plea for Alms*, 1658 (Thomason Tracts, E. 2.125, págs. 31, 33-34: "La Iglesia de Roma echa sobre nosotros la aspersión de que nos oponemos a las buenas obras...; lamento que caiga la acusación sobre algunas personas que se hacen pasar por honestas; quiero decir, que cualquier profesante tenga que aparecer culpable del pecado de la codicia o de la falta de piedad...; os digo que estos avaros devotos son el reproche del cristianismo...; digo de los fieles tacaños que poseen las alas de la profesión, con las cuales parecen volar al cielo, pero también patas de bestia, con las cuales se arrastran por el suelo y aun lamen el polvo... Oh, estad advertidos de que, al ver que vuestra religión no destruye vuestra codicia, no sea que vuestra codicia destruya vuestra religión." Véase también Sir Balthazar GERBIER, *A New Years's Result in favour of the Poore*, 1651 (Thomanson Tracts, E. 651, (14), pág. 4.

73 S. RICHARDSON, *op. cit.* (véase nota 60, arriba), págs. 7-8,10.

74 WEBER fué la primera persona en hacer hincapié en la manera en que la idea de "vocación" se usaba como argumento en favor de las virtudes económicas (véase nota 32, arriba), y a cuyas conclusiones debo buena parte de lo expuesto en los párrafos siguientes.

75 BUNYAN, *The Pilgrim's Progress*.

76 Richard STEELE, *The Tradesman's Calling, being a Discourse concerning the Nathure, Necessity, Choice, etc., of a Calling in General*, 1684, páginas 1, 4.

77 *Ibíd.*, págs. 21-22.

78 *Ibíd.*, pág. 35.

79 BAXTER, *Christian Directory*, ed. 1678, vol. I, pág. 336ᶜ.

80 Thomas ADAMS (citado por WEBER, *op. cit.*, pág. 96, n.).

81 Matthew HENRY, *The Worth of the Soul* (citado *ibíd.*, página 168, n.).

82 BAXTER, *op. cit.*, vol. I, pág. IIIª.

83 STEELE, *op. cit.*, pág. 20.

84 BAXTER, *op. cit.*, vol. I, págs. 378ᶜ, 1.806; vol. IV, pág. 253ª.

85 *Navigation Spiritualized: or a New Compass for Seamen, consisting of XXXII Points:*

of { *Pleasant Observations*
Profitable Applications and
Serious Reflections.

All concluded with so many spiritual poems. Whereunto is now added,

I. *A sober conversation of the sin of drunkenness.*
II. *The Harlot's face in the scripture-glass, etc.*

Being an essay towards their much desired Reformation from the horrible and detestable sins of Drunkenness, Swearing, Uncleanness, Forgetfulness of Mercies, Violation of Promises, and Atheistical contempt of death, 1682.

El autor de esta deliciosa obra era un ministro de Devonshire, John FLAVELL, que también escribió *Husbandry Spiritualized or the Heavenly Use of Earthly things*, 1669. En él, como en STEELE, es inconfundible el efecto de CHADBAND. No he podido dar con *The Religious Weawer*, al parecer de un tal FAWCET.

86 STEELE, *op. cit.* (véase nota 76, arriba).

87 BUNYAN, *The Pilgrim's Progress*.

88 David JONES, *A Farewell Sermon at St. Mary Woolnoth's*, 1692.

89 Nicholas BARBON, *A Discourse of Trade*, 1690, editado por el profesor John H. HOLLANDER (*A Reprint of Economic Tracts*, serie II, número 1).

90 Palabras de un miembro del Long Parliament, citadas por C. H. FIRTH, *Oliver Cromwell*, 1902, pág. 313.

91 *The Life of Edward, Earl of Clarendon*, ed. 1827, vol. II, página 235: "Gran deleite sacaban los mercaderes de los argumentos prolongados de esta clase (esto es, las ventajas de la guerra), y poco después del beneficio infinito que se acumularía de una guerra a cara descubierta con los holandeses, por la facilidad con que podrían ser vencidos y su comercio ser llevado a cabo por los ingleses". Según CLARENDON, quien odiaba a los mercaderes y a quien le repugnaba el comercio en general, era casi un ejemplo clásico de una guerra comercial, hábilmente dirigida y organizada en sus detalles más nimios, desde el directorio que la Royal African Company dió al duque de York hasta el inevitable "incidente" que rompió las hostilidades.

92 *Ibíd.*, vol. III, págs. 7-9.

[93] Sir Dudley North, *Discourses upon Trade*, 1691, prefacio.

[94] Petty, *Political Arithmetic*, prefacio.

[95] Chamberlayne, *Angliæ Notitia* (citada por P. E. Dove, *Account of Andrew Yarrangton*, 1854, pág. 82, n.).

[96] Roger North, *The Lives of the Norths* (ed. 1826), vol. III, pág. 103; T. Watson, *A Plea for Alms* (Thomason Tracts, E. 2.125), pág. 33; Dryden, *Absalom and Achitophel*, 2ª parte, 1682, pág. 9; donde aparece como el "extorsionista Ishban" sir Robert Clayton, Lord mayor, 1679-80 y miembro del Parlamento por la Ciudad, 1679-81, y nuevamente en 1689. Era un escribano que hizo dinero con la usura.

[97] John Fawke, Sir William Thompson, William Love y John Jones.

[98] Charles King (*The British Merchant*, 1721, vol. I, pág. 181) da las siguientes personas como signatarias de un análisis del comercio entre Inglaterra y Francia en 1674: Patience Ward, Thomas Papillon, James Houblon, John Houghe, John Mervin, Peter Paravicine, William Bellamy, Michael Godfrey, George Toriano, John Dubois, Benj. Godfrey, Edm. Harrison, Benj. Delaune. Es notable el número de nombres extranjeros.

[99] Para el capital holandés en Londres, véase *Hist. Mss. Comm. 8th. Report*, 1881, pág. 134 (relatos de la Comisión sobre la decadencia del comercio, 1669); con relación a las inversiones de capital extranjero en Inglaterra, se decía que "el concejal Blucknell tenía más de cien mil libras en sus manos; Mr. Meynell, más de treinta mil libras; Mr. Vadenput, más de sesenta mil, y Mr. Dericost, siempre alrededor de doscientas mil libras de dinero holandés, prestado a los comerciantes al siete, seis y cinco por ciento".

[100] *The Life of Edward, Earl of Clarendon*, vol. II, págs. 289-93, y vol. III, págs. 4-7; y John Beresford, *The Godfather of Downing Street*, 1935.

[101] S. Bannister, *William Paterson, the Merchant-Statesman, and Founder of the Bank of England: his Life and Trials*, 1858.

[102] A. Yarrangton, *England's Improvement*, 1677.

[103] *The Complete English Tradesman* (1726) pertenece al mismo género que el libro de Steele (véase arriba págs. 386-90), pero redujo el cristianismo a proporciones más inocuas aún: véase *Letter XVII (Of Honesty in Dealing)*.

[104] T. S. Ashton, *Iron and Steel in the Industrial Revolution*, 1924, págs. 211-26. Mr. A. P. Wadsworth ha demostrado que los principales patronos de las hilaturas de Lancashire eran a menudo no conformistas (*History of the Rochdale Woollen Trade*, en *Trans. Rochdale Lit. and Sci. Soc.*, volumen XV, 1925).

[105] Citado por F. J. Powicke, *Life of Baxter*, 1924, pág. 158.

[106] Dicey, *Law and Public Opinion in England*, 1905, pág. 400-1.

[107] *The Humble Petition of thoussands of wells afected persons inhabiting the City of London, Westminster, the Borough of Southwark, Hamlets, and places adjacents (Bodleian Pamphlets, The Leveller's Petitions*, c. 15, 3

Linc.). Véase también G. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century*, 1898.

[108] Camden Society, *The Clarke Papers*, ed. C. H. Firth, 1891-4, vol. II, págs. 217-21 (carta de Winstanley a Fairfax y el Consejo de Guerra, diciembre, 8, 1649).

[109] *Records of the Borough of Leicester, 1603-88*, edición Helen Stocks, 1923, págs. 370, 414, 428-30.

[110] John Moore, *op. cit.* (véase nota 44, arriba), pág. 13. Véase también Gonner, *Common Land and Enclosure*, 1912, págs. 53-5.

[111] Camdem Soc., *The Clarke Papers*, vol. I, págs. 299 y siguientes, LXVII, y sigts.

[112] *The Diary of Thomas Burton*, ed. J. T. Rutt, 1828, vol. I, págs. 175-6. En Thurloe, *State Papers*, vol. IV, pág. 686, se hallará una carta de Whalley que alude a las agitaciones contra los encierros en Warwickshire, Nottingamshire, Licolnshire y Leicestershire.

[113] Joseph Lee, *A Vindication of a Regulated Enclosure*, 1656, página. 9.

[114] Aquino, *Summa Theol.*, 2ª 2ªe Q. XXXII, art. v.

[115] *Dives et Pauper*, 1493, Pról., cap. VII; cf. Pecock, *The Repressor of overmuch blaming of the Clergy*, pt. III, cap. IV, págs. 296-7. Para una excelente presentación de la actitud medieval hacia el pobre, véase B. L. Manning, *The People's Faith in the Time of Wyclif*, 1919, cap. X.

[116] *A Like-wake Dirge*, impresa por W. Allingham, *The Ballad Book*, 1907, núm. XXXI.

[117] Latimer, *The fifth Sermon on the Lord's Prayer* (en *Sermons, ed Everiman*, pág. 336). Cf. Tyndale, *The Parable of the Wicked Mammon* (en *Doctrinal Treatises of William Tyndale*, Parker Society, 1848, pág. 97): "Si tu hermano o vecino están, por lo tanto, en necesidad, y no les has ayudado, y no das muestra de compasión alguna, sino que de ellos retiras tus manos, en semejante situación les robas de lo que les pertenece, y eres un ladrón."

[118] Christopher Harvey, *The Overseer oh the Poor* (en G. Gilfillan, *The Poetical Works of George Herbert*, 1853, págs. 241-3).

[119] J. E. V. Mayor, *Two Lives of N. Ferrar, by his brothers John and Dr. Jebb*, pág. 261 (citado por B. Kirkman Gray, *A History of English Philantrophy*, 1905, pág. 54).

[120] *A True Report of the Great Cost and Charges of the foure Hospitals in the City of London*, 1644 (citado *ibid.*, pág 66).

[121] Véase, por ejemplo, *Hist. Mss. Com., Reports on Mss. in various collections*, vol. I, 1901, págs. 109-24; Leonard, *Early History of English Poor Relief*, págs. 268-9.

[122] Sir Matthew Hale, *A discourse touching Provision for the Poor*, 1863.

[123] *Stanley's Remedy, or the way how to reform wandering Beggars, Thieves, Highway Robbers and Pick-pockets*, 1646 (Thomason Tracts. E. 317 (6), pág. 4.

[124] *Common's Journals*, marzo, 19, 1648/9, vol. VI, pág. 167.

125 *Ibíd.*, vol. VI, págs. 201, 374, 416, 481; vol. VII, pág. 127.

126 Samuel HARTLIB, *London's Charity Inlarged*, 1650, pág. 1.

127 HARTLIB, *op. cit.*

128 FIRTH and RAIT, *Acts and Ordinances off the Interregnum*, 1911, vol. II, pág. 104-10. En diciembre, 17, 1647, se había pasado una ordenanza creando una corporación (*ibíd.*, vol. I, págs. 1.042-5).

129 *Ibíd.*, vol. II, págs. 1.098-9.

130 STOCKWOOD, en *Paul's Cross*, 1578 (citado por HAWEIS, *Sketches of the Reformation*, pág. 277).

131 STEELE, *op. cit.* (nota 76, arriba), pág. 22.

132 R. YOUNGE, *The Poore's Advocate*, 1654, (Thomason Tracts, E. 1.452 (3), pág. 6.

133 Para éstos y otros pasajes de los economistas de la Restauración con idéntica finalidad, véase el extraordinario artículo del Dr. T. E. GREGORY sobre *The Ecomomics of Employment in England (1660-1713)*, en *Economica*, núm. I, enero 1921, págs. 37 y sigts., y E. S. FURNIS, *The Position of the Labourer in a System of Nationalism*, 1920, caps. V. VI.

134 *Das Kommunistische Manifest*, ed. 1918, págs. 27-8: *"Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die bunscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen, und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übrig gelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose bare Zahlung."*

135 DEFOE, *Giving Alms no Charity*, 1704, págs. 25-7.

136 PETTY, *Political Arithmetic*, pág. 45.

137 Sir Henry POLLEXFEN, *Discourse of Trade*, 1697, página 49; Walter HARRIS, *Remarks on the Affairs and Trade of England and Ireland*, 1691, págs. 43-4; *The Querist*, 1737, (en *The Works of George Berkeley, D. D.*, ed. A. C. Fraser, 1871, pág. 387); Thomas ALCOCK, *Observations on the Defects of the Poor Laws*, 1752, págs. 45 y sigts. (citado por FURNISS, *op. cit.*, pág. 153).

138 Arthur YOUNG, *Eastern Tour*, 1771, vol. IV, página 361.

139 HARRISON, *The Description of Britaine*, ed. 1587, libro II, cap. X, *Of Provision made for the Poor.*

140 H. HUNTER, *Problems of Poverty: Selections from the... writings of Thomas Chalmers, D. D.*, 1912, pág. 202.

141 Para la influencia que ejerció la idea de CHALMERS sobre SENIOR y, a través de éste sobre la nueva Poor Law de 1834, véase T. MACKAY, *History of the English Poor Law*, volumen III, 1899, págs. 32-4. Sostuvo CHALMERS que *toda* legislación en favor de los pobres era censurable por sí misma. Parece que SENIOR, quien describió los informes de CHALMERS ante la Comisión sobre las condiciones de los pobres en Irlanda como "los más instructivos que quizá se hayan presentado ante una comisión de la Cámara de los Comunes", empezó estando de acuerdo con él, pero que más tarde adoptó el principio de la corrección, apoyado por los lugares obligatorios de trabajo. Estaban en lo justo los comisionados de 1832-4 al pensar que los métodos existentes de administración de socorro eran extremadamente malos; pero estaban equivocados al suponer que la miseria se debía principalmente a una administración ineficaz, en vez de advertir, como sucedía en realidad, que la ineficacia administrativa había surgido como consecuencia de los esfuerzos hechos por hacer frente a la creciente miseria. Es, por lo tanto, superficial en extremo su discusión de las causas del pauperismo, y necesita ser complementada con los testimonios que contienen varios informes de la época (tales, por ejemplo, como los de los tejedores a mano), que examinan los aspectos industriales del problema.

142 W. C. BAITHWITE, *The Second Period of Quakerism*, 1919, págs. 560-2. Comenta DEFOE los *standards* severos de los cuáqueros en *Letter XVII* (*Of Honesty in Dealing*) en *The Complete English Tradesman*. Mr. ASHTON (*Iron and Steel in the Industrial Revolution*, pág. 219) observa que "El cuáquero del siglo XVIII, no menos que el católico medieval, sostenía con firmeza una doctrina de Justo Precio", y cita ejemplos de la práctica de los patronos cuáqueros de las fundiciones de hierro.

INDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN 7

CAPITULO PRIMERO.—AMBIENTE MEDIEVAL 19
I. El organismo social 19
II. El pecado de la avaricia 42
III. El ideal y la realidad 62

CAPITULO SEGUNDO.—LOS REFORMADOES CONTINENTALES . 69
I. La revolución económica 71
II. Lutero 86
III. Calvino 110

CAPITULO TERCERO.—LA IGLESIA DE INGLATERRA 141
I. La cuestión campesina 145
II. La teoría religiosa y la política social 159
III. El desarrollo del individualismo 185

CAPITULO CUARTO.—EL MOVIMIENTO PURITANO 205
I. Puritanismo y sociedad 207
II. Una disciplina divina frente a la religión del comercio 222
III. El triunfo de las virtudes económicas 241
IV. El nuevo remedio para la pobreza 269

CAPITULO QUINTO.—CONCLUSIÓN 291

NOTAS 303

Este libro se terminó
de imprimir en
Industrias Gráficas
ROSSO S.A.I.C.I.
el día 4 de Octubre de 1959,
en la calle Doblas 955, Bs. Aires.

CHOPIN O EL POETA

de

GUY DE POURTALES

Los años transcurridos desde la muerte del incomparable pianista polaco, las variaciones en los gustos y las modas en nada afectaron su gloria póstuma. Es que su música revive su genio a cada momento. Sus melodías, auténtica expresión de un alma apasionada y virilmente romántica, facilitan asomarse a su corazón de hombre sensible, de músico excepcional, condiliones todas que configuran su personalidad de artista genial.

¿Cuáles fueron las fuentes de su inspiración? ¿Cuáles los motivos que lo indujeron a prodigarse como creador? La respuesta no es sencilla por cierto, ni puede serlo tampoco dada la complejidad del hecho artístico.

Con los elementos biográficos disponibles, los testimonios de sus contemporáneos, lo que resta de su epistolario y, desde luego, sus obras musicales, Guy de Pourtalès hizo un libro inolvidable por su organicidad, su estremecida calidad literaria, su penetración humana. En una palabra, una biografía mágica como lo fué la breve existencia y la perdurable obra de Chopin.